مِيثَاقُ التَعَرُفِ فِي كَشْفِ التَطَرُفْ

ضبط أصولي لاختلال الأفهام، وتحرير الزيادة والانتقاص من الأحكام

تأليف

حمزة بن محمود بن عيسى بن أحمد بن خليل
بن اسماعيل بن ياسين بن خطاب البحيصي

Charter for Recognizing and Detecting Extremism.
Principled Juristic Regulation for Correcting Misunderstandings and the Critical Delineation of Additions and Derogation in Legal Rulings
By: Hamza Elbuhaisi

Published by eKutub
All yields of sales are reserved to the author
ISBN: 9781780588582
First Edition
London 2026

** * **

الطبعة الأولى،
لندن، 2026
ميثاق التعرّف في كشف التطرف (ضبط أصولي لاختلال الأفهام، وتحرير الزيادة والانتقاص من الأحكام)
المؤلف: **حمزة البحيصي**
الناشر: eKutub Publishing House

يمكنك الكتابة الى المؤلف على العنوان التالي:
hamza.elbuhaisi@gmail.com

ميثاق التعرّف
في كشف التطرف

ضبط أصولي لاختلال الأفهام،
وتحرير الزيادة والانتقاص من الأحكام

تأليف
حمزة بن محمود بن عيسى بن أحمد بن خليل بن
إسماعيل بن ياسين بن خطاب البحيصي

"إي-كتب"



بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عزَّ وجل:

﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾

صدق الله العظيم

الآية: {20}، سورة الرعد

وقال النبي محمد (ﷺ):

"ما آتى الله عالماً عِلماً إلا أخذ عليه من الميثاق ما أخذ على النبيين أن يبينوه للناس ولا يكتموه"

الفهرس

دعاء المؤلف

اللَّهُمَّ يا مَن قامَ بالحقِّ ميزانُكَ، واستقامَ بالقسطِ سلطانُكَ، يا مَن لا يزيغُ حكمُهُ بزيادةٍ ولا يختلُّ بنقصان؛ نسألُكَ نوراً من بصيرةِ التأصيلِ والبرهان، يرُدُّ العقولَ إلى سواءِ صراطِ الحقِّ والبيان، ويكشفُ عن القلوبِ حُجُبَ الوهمِ والظنِّ والبهتان.

اللَّهُمَّ عرِّفنا الحقَّ تعرُّفَ أهلِ اليقينِ والبرهان، ولا تجعلنا فيه من أهلِ الحيرةِ والخذلان، واجعل لنا في معرفةِ الحقِّ ميزاناً من حكمتِك والبيان، نزنُ به الأقوالَ والأفعالَ بعدلٍ وإتقان.

اللهم لا تجعلنا نغلو فنطغى بطغيان، ولا نقصُر فنضيعَ في دركِ النقصان، بل نقفُ عند حدودِك قيامَ العارفين بسننِك في الأكوان.

اللَّهُمَّ ألهمنا في التعرّفِ فقهَ الدليل، وفي التصرّفِ رشدَ التنزيل، وفي التشرّفِ صفاءَ التكميل؛ حتى يكونَ عِلمُنا هدايةً، وعَملُنا قِسطاً، وسرُّنا لك خضوعاً وإذعان.

اللَّهُمَّ طهِّرنا من عللِ الشهوات إذا جاوزت حدَّ الأحكام، ومن وسوسةِ الشيطانِ إذا لبَّس الحقَّ بظلماتِ الأوهام، ومن العداوةِ إذا انقلبت من طلبِ العدلِ إلى شهوةِ الانتقام، وأقم قلوبَنا على ميزانِ الحقِّ قياماً لا يميلُ بطغيانٍ ولا بانتقاصٍ عن التمام.

اللَّهُمَّ فقِّهنا في الحقوقِ والواجباتِ بتمامِ الإحسان، حتى لا تزيدَ نفسٌ في حقٍّ فتجورَ بالافتراء والانحرافِ عن الميزان، ولا تنقصَ من واجبٍ فتفجُرَ بخروجٍ عن نظمِ الأكوان، فيكونُ عدلُنا قائماً بميزانِك، محفوظاً بحدودِك، مشهوداً بنورِ برهانك والبيان.

اللَّهُمَّ اجعلنا من أهلِ الوسطِ الذين أقمتهم بالقسط واليقين، فلا يحملهم الغلوُّ إلى مدّ الطغيان، ولا يجرّهم التفريطُ إلى دركِ الضلال والغيّان،

بل يسيرون بنورِ النظرِ والسرِّ الإلهي، ويزنون الأمورَ بتوفيقِك وإصلاحِك في كلِّ شأنٍ وأوان.

اللَّهُمَّ إنَّ سننَك في الأممِ عدلٌ لا يلتوي على إنس أو جان، فلا تُبدّلها الأماني، ولا تحركها دعاوى الأزمان والأوطان، ألهمنا التقوى لنفهمَ سرَّك ويقينَ الإحسان، وأقمنا بالعدل لنحفظَ سلطانَ القيادة والإصلاح والأمان.

اللَّهُمَّ اختم لنا بصفاءِ الفهمِ في الحكم، وبصدقِ القصدِ في العمل، وبنورِ القلبِ في السيرِ إليك؛ حتى نلقاك وقد سلِمَتْ عقولُنا من الغلوِّ والتقصير، وقامتْ أعمالُنا بميزانِ الحقِّ بلا طغيانٍ ولا نقصان.

آمين يا ربَّ الحقِّ والميزان.

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بالحقّ والميزان، ليقوم الناس بالقسط، وجعل الاعتدال سمة الشريعة، والعدل غايتها، والحكمة طريق تنزيلها، والصراط المستقيم نور هدايتها، والصلاة والسلام على من أُوتي جوامع الكلم، فجمع بين الحزم والرحمة، وبين البيان والميزان.

أما بعد:

فإنّ ظاهرة التطرف، على اختلاف صورها وتجلياتها، لم تعد قابلة للفهم أو المعالجة ضمن ثنائيةٍ تبسيطيةٍ تحصرها في الغلوّ أو الانحراف العقدي المجرد، بل تبيّن –بنظرٍ أصوليٍّ منهجيٍّ أعمق– أنّ كثيراً من مظاهر التطرف إنما تنشأ من **الزيادة أو النقصان عن الحدّ الشرعي**، ومن اختلال ميزان التطبيق، أو تعطّل موجِب الحكم، أو غياب الفعالية المقصدية للنصوص في الواقع.

وانطلاقاً من هذا الإدراك، يأتي هذا الميثاق ليؤسّس قواعد علمية منهجية تقوم على إعادة ضبط مفهوم التطرف ضمن إطار الميزان الشرعي، لا بوصفه خروجاً عن النصوص فحسب، بل باعتباره انحرافاً عن مقاديرها، أو سوء تنزيلها، أو تعطيل آثارها، بما يؤدّي إلى اختلال العلاقة بين الاعتقاد والسلوك، وبين التشريع والتطبيق، وبين المقاصد والمآلات.

ولا يكتمل هذا النظر الأصولي بين المقاصد والمآلات، إلا بالإقرار المنهجي بأنّ **كل علمٍ أو فكرٍ أو منهجٍ لا يُفضي إلى أثرٍ عمليٍّ منضبط في واقع المجتمعات يبقى علماً ناقص الفعالية، مهما بلغت دقّته النظرية**؛ بل إنّ التنظير المجرد، متى انفصل عن مقصوده التطبيقي،

يتحول من أداة إصلاح إلى عبء معرفي. كما أنّ الرأي، إذا لم يقم على أصل الاعتصام بالله، وضبط النية، واستحضار الغاية الشرعية، يفقد قدرته على الهداية والتقويم، ولو اتكأ على صوابٍ جزئي في بعض مقدماته.

ولهذا، فإنّ الأمة الإسلامية –في جملتها– لا تعاني فراغاً في المنهاج، إذ إنّ أصوله ممتدة، وقواعده راسخة، ولا تعاني عجزاً في القوانين، وإن كان كثير منها محتاجاً إلى تطويرٍ وتكميلٍ وإعادة ضبطٍ بالميزان الشرعي، **وإنما يكمن الخلل الجوهري في تعطّل التنفيذ، وانفصال التشريع عن واقع الإنفاذ**. وهذا التعطّل لا يقتصر أثره على إضعاف هيبة القانون، ولا على تعطيل بعض الحدود أو انتهاك بعض الحقوق فحسب، بل يؤسس – على المدى البعيد – **لبنية خطيرة من الانحراف الحدّي،** قوامها إنتاج نوعٍ من التطرف الناشئ عن الانتقاص من الحدّ الشرعي، لا عن الزيادة عليه، خلافاً لما هو شائع في كثير من التحليلات المعاصرة.

وهذا النمط من التطرف لا يظهر فوراً في صورة عنفٍ أو غلوّ، بل يتشكّل صامتاً، متراخياً، ارتدادياً، حتى إذا استكمل شروطه انفجر في صورة تطرفٍ أشدّ، غالباً ما يتخذ شكل الزيادة الحدّية على ما كان منتقَصاً ابتداءً. ومن هنا، فإنّ التساؤل المتكرر عن أسباب نشوء الجماعات المتطرفة، مع إغفال هذا المسار التراكمي، يبقى تساؤلاً ناقصاً في تشخيصه، قاصراً في معالجته؛ إذ لا يمكن فهم تطرف الزيادة دون تحليل تطرف النقصان الذي سبقه ومهّد له.

في هذا الميثاق الشرعي لا نروم إصدار أحكامٍ فقهيةٍ تقريريةٍ تفصيليةٍ تتعلّق بكيفيات إدارة الواقع السياسي أو الاجتماعي، ولا نقصد رسم نماذج تطبيقية جاهزة تُسقط على المجتمعات إسقاطاً ميكانيكياً؛ وإنما نتوخّى – من خلال النظر المنهجي في أدلة القرآن الكريم، لاسيما في أبواب العقيدة، وفقه الأسرة، وبنية ضبط النظام العام – استنباط **قواعد**

أصولية كلية تعيد تقويم زاوية النظر إلى ظاهرة التطرف، قبل تقويم مظاهرها.

فالفرق – من جهة الصناعة الأصولية – بين الحكم الجزئي والقاعدة الكلية فرقٌ في الرتبة لا في القيمة؛ إذ الحكم يُنزل على واقعة، أما القاعدة فتؤسس ميزاناً يُوزن به ما لا ينحصر من الوقائع. ومن ثمّ، فإن معالجة التطرف لا تبدأ بتوصيف أفعاله فحسب، بل بتصحيح المناط الذي يتولد عنه، وبإعادة ترتيب المقاصد التي يختل بها ميزان الفهم. ذلك أن التطرف – في جوهره – ليس مجرد تجاوزٍ في الفعل، بل هو اختلالٌ في بنية التصور، وانحرافٌ في فهم العلاقة بين الحق والواجب، وبين الغاية والوسيلة، وبين الكلي والجزئي.

وعليه، فإن الاستنباط المعتمد هنا ليس استنباطاً تنظيرياً تجريدياً يروم إقامة بناءٍ فكريٍّ منفصلٍ عن الواقع، ولا خطاباً وعظياً يُكتفى فيه بالتذكير الأخلاقي، بل هو استنباطٌ إرشاديٌّ اعتباريٌّ يستخرج من النصوص عللها الإلهية ومقاصدها الحاكمة، ليقيم بها ميزاناً يُهتدى به في الفعل. فالعلل هنا ليست تعليلاتٍ مصلحيةً منشأةً من خارج الوحي، بل هي عللٌ مستفادةٌ من انتظام الخطاب القرآني في كلياته، بحيث يكون العقل فيها كاشفاً لا مُنشئاً، ومستقلاً بالتفقه لا مُتبعاً بالتقليد. ومن هذا المنطلق، يندرج هذا العمل ضمن ما سمّاه طه عبد الرحمن "المرابطة العالمية" [1]؛ أي المرابطة التي تتجاوز حدود الجغرافيا إلى حراسة القيم في الفضاء الإنساني العام، باعتبارها فعلَ ائتمانٍ على المعنى قبل أن تكون دفاعاً عن الشكل. وهي مرابطةٌ ضروريةٌ لدفع شبح "عالم ما بعد الأمانة"، حيث تنفصل السلطة عن المسؤولية، والحرية عن الواجب، والحق عن ميزانه الأخلاقي. وقد أفضى هذا

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص50.

النظر الاستقرائي المقاصدي إلى تقرير قاعدةٍ فقهيةٍ كبرى، لا فرعية؛ بل إنها تعتبر أم القواعد الخمسة الكبرى، إذ إن عمومها يمسّ جميع أبواب الحدود والتكاليف والحقوق، وهي: **"الحقّ لا يُفارَق بزيادةٍ ولا بنقصان".**

وهذه القاعدة ليست عبارةً لغويةً تقريرية، بل أصلٌ ضابطٌ لمفهوم الحق في ذاته، وهي في صلب فقه القضاء، والفقه الحضاري، وفقه سنن الكون، وفقه مقاصد الشرع. وإذا تأملنا القواعد الفقهية الخمس الكبرى: (الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والعادة محكّمة)، يتبين لنا أن قاعدة الحق الثابت في ذاته، لا يعتوره نقصان ولا زيادة، هي الجوهر الأصولي الكامن في كل قاعدة. فهي السر الذي يربط الجزئيات بالأصول، والناظم الذي يمنح القواعد قيمتها الشرعية الكلية، إذ لا تُفهم القواعد الكبرى إلا في ضوء هذا الأصل الثابت، الذي يجعل كل قاعدة فقهية تعبيراً عن ميزان الحق الثابت، ومرجعاً منهجياً لتفسير الجزئيات والاختلافات، واستقراء الأفعال الإنسانية وفق مقاصد الشريعة. ومن هذا المنظور، تصبح هذه القاعدة تاج القواعد الخمس الكبرى وروحها المحركة، فهي المبدأ الذي يضمن عمق الفهم وسلامة التطبيق، ويجعل القاعدة أصلية كلية. فـ "الحق" في التصور الشرعي ليس مادةً قابلةً للتمديد بحسب الهوى الناشئ عن أهم ثلاث علل خلقية تاريخية وهي: الشهوة ووسوسة الشيطان والقتل (استباحة الدماء بغير حق)، ولا مفهوماً مرناً يُزاد فيه بدعوى الغيرة أو يُنقص منه بدعوى المصلحة؛ بل هو حدٌّ مضبوطٌ بمقداره الذي عيّنه الشرع. فالزيادة عليه عدوانٌ كما أن النقص منه تفريط، وكلاهما إخلالٌ بالعدل. ومن هنا، فإن التطرف قد يتجلى في صورة إفراطٍ يتجاوز حدّ الحق باسم حمايته، كما قد يتجلى في صورة تفريطٍ ينتقص منه باسم التيسير أو الواقعية.

فالحق إذا جاوز حدّه انقلب إلى ظلم، وإذا أُهمل أو نُقص انقلب إلى ضياع، والميزان في الحالتين واحد: حفظ المقدار الذي أقامه الوحي معياراً. وبذلك تتأسس الرؤية على أن ضبط الحق هو شرط ضبط السلطة، وضبط التكليف، وضبط العلاقة بين الفرد والجماعة. إذ لا يُحمى الحق بالمغالاة فيه، ولا يُصان بتعليقه على اعتباراتٍ ظرفية، بل بحفظ حدّه كما هو.

وهكذا يتبين أن معالجة التطرف لا تكون بإقصاء النص أو بتعطيل الحدود، ولا بتوسيعها إلى ما وراء مقاديرها، بل بإعادة الاعتبار إلى هذه القاعدة الكلية: أن الحق في ذاته معيارٌ مكتفٍ بذاته، لا يحتاج إلى زيادةٍ تُقوّيه، ولا إلى نقصانٍ يُلطّفه، وإنما يحتاج إلى فهمٍ مستقيمٍ يضعه في موضعه، ويقيمه في حدّه، ويمنع تحويله إلى أداةٍ للصراع أو التوظيف.

وبهذا **الحقّ المعياري**، الجاري على وفق القاعدة الكلّية الواجبة لهذا الزمان وكل زمان تقوم فيه الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتحقّق الاهتداء إلى **الصراط المستقيم**؛ إذ إن انتفاء المفارقة عنه ـ لا بالزيادة ولا بالنقصان ـ علامةٌ قاطعة على استحضار **قوّته المعيارية الجامعة** قولاً وعملاً، ظاهراً وباطناً. فالصراط المستقيم لا يُدرك بمجرّد الدعوى، ولا يستقيم مع الإفراط ولا التفريط، بل يقوم على ميزانٍ دقيقٍ يَحكم الحركة الاعتقادية والسلوكية معاً. وهذا الميزان هو بعينه **الركن الشديد في العدل**؛ ذلك العدل الذي لا يقتصر على التسوية الظاهرة، بل يتأسّس على وضع كلّ شيءٍ في موضعه الحقّ. وبهذا العدل تتحقّق **القوّة والمنعة**، لا باعتبارهما غلبةً قهرية، بل باعتبارهما ثمرةً لازمةً للاستقامة على الحقّ؛ إذ إن القوّة إنما تنشأ من انتظام الفعل مع المعيار، والمنعة إنما تحصل من ثبات الميزان وعدم اضطرابه. ولهذا كان هذا الركن مأوى كلّ مؤمنٍ عادل، إذ يجد فيه سنداً وجوديّاً يأوي إليه عند التباس المعايير، ويحتكم إليه عند

تعارض الدوافع، فيستقيم به قصده، وتنتظم به حركته، ويثبت به على الصراط الذي لا اعوجاج فيه.

وعلى هذا الأساس، يتبيّن أن الخلل ليس في الدين من حيث هو وحيٌ وتشريع، بل في تحويله إلى مجرّد إطار ثقافي أو أداة سياسية عامة أو طقس اجتماعي، تُستحضَر شعاراته وتُعطَّل تشريعاته، ويُغيَّب الحكم بعدله، ثم يُوجَّه النقد إلى هذه الممارسة المختلّة على أنها هي الدين ذاته. والحقيقة أن ما يُهاجَم في كثير من هذه الحالات ليس الدين في أصوله وروحه، وإنما **ثقافة دينية وسياسات متديّنة منزوعة الصلة بالميزان الشرعي،** انفصلت عن مقاصد العدل، وأنتجت من حيث لا تشعر بيئاتٍ خصبة لانحرافٍ حدّيٍّ جديد. ويقوم هذا الميثاق على أصلٍ أصوليٍّ جامع، مفاده أنّ: **الحدّ الشرعي هو مناط الاعتدال، وكل تجاوز له زيادةً أو إنقاصاً هو مدخلٌ للانحراف المؤدي للتطرف، ولو تزيّا بلبوس الحقّ أو الإصلاح.**

يمكن لهذا الميثاق أن يُتَّخذ أداةً معياريةً تقويمية، يتمكّن من خلالها الفرد من تشخيص درجة التطرّف الكامنة في ذاته، أو المتجلية في محيطه الاجتماعي، أو السائدة في مؤسسته، أو المتجسّدة في دولته، بل وفي البنية القيمية للنظام الذي تتبنّاه أمّته؛ وذلك بالرجوع إلى الأصول الشرعية الكلّية التي قامت عليها رسالة الإسلام بوصفها وحياً سماوياً مؤسِّساً لمنظومة أخلاقية وتشريعية متكاملة.

غير أنّ هذا المسار التقويمي يقتضي التزام قاعدة معيارية راشدة ذات بعد أصولي وتشريعي، مفادها أنّ الحكم على درجة التطرّف لا يصحّ حصره في الانتماء الديني الظاهر وحده، ولا في داخل الدائرة الدينية حصراً، بل يجب أن يكون معيار التطرّف ممتدّاً إلى داخل الدين وخارجه على السواء. فالتديّن في ذاته لا يستلزم التطرّف تجنباً لتعميم الخاص على العام والعكس، كما أنّ غياب الدين بالكلّية، أو حضور دينٍ نسبيٍّ مختلّ الأصول، مشوّه المرجعية، فاقدٍ لشرائط الصدقية

المعرفية والأخلاقية، قد يكون – بل هو في كثير من الأحيان – المصدر الأشدّ خطورةً للتطرّف.

وعليه، فإنّ التطرّف لا ينشأ عن الالتزام الحقيقي بقيم رسالة سماوية منزّهة في أصلها عن الخطأ، قائمة في جوهرها على العدل والميزان، إذ يستحيل عقلاً وشرعاً أن يجتمع الإيمان بمنظومة تشريعية إلهية عادلة مع سلوكٍ متطرّفٍ يناهض مقاصدها العليا. فحيثما تحقّق الفهم الأصيل للدين في كليّاته ومقاصده، انتفى التطرّف بوصفه انحرافاً معيارياً وسلوكياً.

ويشهد لذلك الاستقراء التاريخي لحوادث العنف والجرائم الكبرى، ولا سيّما جرائم القتل في سياقات الصراع عبر العصور، إذ يتبيّن بوضوح أنّ الغالبية الساحقة منها كانت متأسّسة على نزعات شهوانية، أو مصالح سلطوية، أو أيديولوجيات بشرية منفلتة من الضبط القيمي، أي على تطرفٍ نشأ من خارج الدين لا من داخله. وهذا يؤكّد أنّ أخطر صور التطرّف هي تلك التي تتغذّى على الفراغ القيمي، أو على مرجعيات زائفة تتلبّس لباس الدين وهي في حقيقتها مناقضة لروحه ومقاصده.

ومع ذلك، لا يدّعي هذا الميثاق إلغاء الجهود السابقة، ولا يحتكر معالجة الظاهرة، بل يسعى إلى **تقديم إطار أصولي جامع** يُعيد ترتيب الأسئلة، ويحرّر محلّ النزاع، ويحوّل معالجة التطرف من ردود أفعال ظرفية إلى **مشروع علمي ميزاني مستدام**. وبذلك، فإن هذا الكتاب موجّه:

- لطالب العلم الباحث عن ميزان الفهم لموضوع التطرف على نحو منهجي أصولي وليس سياسياً أو ظرفياً.
- وللعالم والمفتي والمربّي الباحث عن ميزان التنزيل وكيف يكون أصله وفصله ووصله.

- ولأهل الاختصاص والتشريع والمؤسسات العلمية الباحثة عن ميزان التقويم والمعالجة.
- وأخيراً لرجال السياسية والأمن والدولة المتصرفين في توجيه وضبط مسالك التطرف.

سائلين الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، نافعاً في بابه، مسهماً في إحياء فقه الاعتدال، وصيانة الشريعة من الغلوّ والتعطيل معاً، إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

الفصل الأول: الميثاق المنهجي في معالجة التطرّف - من التأصيل الأصولي إلى الهوية الفاعلة

يتناول هذا الفصل بناء ميثاقٍ منهجيٍّ لمعالجة ظاهرة التطرّف، من خلال ترسيخ أصالة عنوان هذا الميثاق أصولياً ومنهجياً وفقهياً، ثم تقعيده مراتبياً عبر ثلاث دوائر: التعرّف كشفاً، والتصرّف كفّاً، والتشرّف طمساً. كما يسعى إلى تحويل الميثاق من مجرّد توصيفٍ نظريٍّ إلى هويةٍ فاعلةٍ متلبَّسة بالقيم والمقاصد، مع تحرير المفاهيم اللغوية والمنهجية لمصطلح "التطرّف"، وبيان علاقته بمراتب الشرع بين العصمة والتأويل والتبديل، وأثر الزيادة والنقصان في ألفاظ الأحاديث في بناء الحكم الشرعي. وينتهي الفصل بخلاصةٍ منهجية تؤسّس لمعالجةٍ جذريةٍ مانعةٍ من إعادة إنتاج التطرّف في الفكر والسلوك.

1- تمهيد تأسيسي لعنوان الميثاق

يتبين من مجموع الآيات الواردة في القرآن أن **الميثاق** ليس مجرد التزام أخلاقي عابر، بل هو رابطة تكليفية مؤكَّدة تُنشئ علاقةً شرعيةً ملزمة بين العباد وربهم، أو بين الجماعات فيما بينها تحت رقابة الله تعالى. ولذلك وُصف في مواضع متعددة بأنه **"ميثاق غليظ"**، وهو وصف يدل – من جهة الدلالة الأصولية – على بلوغ الالتزام فيه درجةً عالية من الترابط المؤكد والتعاقد المشدد، بحيث يخرج عن مجرد الوعد أو العهد العادي إلى مرتبة العهد المؤسس للواجبات

الكبرى التي تنتظم بها حياة الدين والمجتمع. ومن خلال استقراء موارد الميثاق في القرآن يظهر أن هذه المواثيق تدور حول ثلاث مجالات كبرى:

أولها **ميثاق الدعوة والرسالة**، وهو الذي أُخذ على الأنبياء ليكونوا أمناء على تبليغ الوحي ونصرة الحق، مما يدل على أن حمل الرسالة ليس وظيفة تبليغ فحسب، بل ميثاق شرعي مؤكد يربط الرسالات جميعاً بسلسلة من المسؤولية التاريخية المتصلة.

وثانيها **الميثاق التشريعي والأخلاقي للأمم**، كما في مواثيق بني إسرائيل التي تضمنت أصول الدين ومقاصد الشريعة من توحيد الله، وإقامة العدل الاجتماعي، وصيانة الدماء، وحفظ الروابط الإنسانية؛ مما يدل على أن الميثاق في بنيته القرآنية ليس مجرد تكليف تعبدي، بل نظام قيمي واجتماعي يحفظ انتظام العمران الإنساني.

وثالثها **الميثاق السياسي والاجتماعي بين الجماعات**، كما في المواثيق التي تُبرم بين الأمم أو بين المسلمين وغيرهم، حيث ربط القرآن احترام هذه المواثيق بمنع الاعتداء ووجوب الوفاء بالعهود، مما يؤسس لقاعدة شرعية كبرى مفادها أن العلاقات بين الجماعات لا تُبنى على الغلبة المجردة، بل على التزام العهد والميثاق.

ومن ثم فإن الجامع بين هذه المواثيق جميعاً هو أنها **عهود مؤسِّسة للنظام التشريعي والأخلاقي في حياة البشر**؛ إذ يقابل الوفاء بها الاستقامة والصلاح، بينما يقود نقضها – كما تُظهر الآيات – إلى القسوة والفساد والاضطراب الاجتماعي. وبهذا يتضح أن الميثاق في التصور القرآني ليس مجرد إجراء تعاقدي، بل أصل من أصول انتظام الدين والعمران، وميزان تقاس به صدقية الأمم في التزامها بالحق الذي عاهدت الله عليه.

من ناحية أخرى فإن اختيار مفهوم "الميثاق" في عنوان هذا الكتاب، دون مفهوم "الدليل"، أي "دليل التطرف"، لم يكن اختياراً اصطلاحياً ولا تفضيلاً تعبيرياً، مع أن كلا المفهومين صالحان من حيث الدلالة

على محتوى البحث، بل كان اختياراً مؤسساً على وعيٍ بالرتبة المعرفية والوظيفة الشرعية لكلٍّ منهما. ولتجلية هذا الاختيار، يُتناول الفرق بين "الميثاق" و "الدليل" من ثلاث أسس متكاملة من حيث البناء الأصولي، والتقويم المنهجي، والتنزيل الفقهي كما يلي:

1.1 من الناحية الأصولية

إن اختيار لفظ "الميثاق" في عنوان "ميثاق التعرّف" بدل "دليل التعرف" ليس اختياراً اصطلاحياً عابراً، بل هو ترجيحٌ في الرتبة الأصولية بين ما يُنشئ الإطار وما يعمل داخله. فالدليل – من حيث هو ما يُتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي – وظيفته الكشف والإثبات، وهو صالحٌ لبيان الحكم على أفعال المتطرفين وأقوالهم، وتقدير ظروفهم، وضبط مناطات أفعالهم وفق قواعد الاجتهاد. غير أن هذا المستوى من الاشتغال يظل لاحقاً على سؤالٍ أعمق: من الذي يملك حق النظر أصلاً؟ وفي أي أفق قيمي ينظر؟ وبأي التزام أخلاقي يُصدر حكمه؟ هنا يتقدّم مفهوم الميثاق بوصفه عهداً مؤسِّساً سابقاً على عملية الاستدلال نفسها، يحدّد طبيعة العلاقة بين الإنسان والتكليف، وبين الأمة والشرع، وبين السلطة والقيم التي تمنع الانحراف باسمها. فذا الكتاب (الميثاق) لا يكتفي بإقامة دليل على التطرف، بل يعيد تأسيس شروط النظر إليه، حتى لا يتحول الدليل نفسه إلى أداةٍ تُستثمر ضمن علل التطرف الخلقية التاريخية أو الأهواء السلطوية. ومن ثمّ، فالميثاق في هذا السياق هو ضبطٌ لشرعية النظر والمقصد قبل ضبط شرعية الحكم.

2.1 من الناحية المنهجية

الدليل أداة برهانية؛ غايته إقناع العقل بإثبات صحة حكمٍ ما، وقد استُعمل في هذا الكتاب (الميثاق) لإقامة برهان منظم على الأسباب

التاريخية المستدامة على نشوء ظاهرة التطرف، وتحديد بنيتها وأسبابها ومسالكها، والتحرك في أفق السؤال: كيف نثبت صحة أو بالأحرى دقة الحكم على هذا السلوك المتطرف أو ذاك؟ غير أن الاقتصار على هذا المستوى قد يحوّل البحث إلى تمرينٍ متخصص في الإثبات، دون مساءلة الخلفية القيمية التي توجّه هذا الإثبات. من هنا جاء الميثاق بوصفه إطاراً التزامياً يؤسس لروح المنهج قبل إجراءاته؛ إذ لا يكفي أن يكون الاستدلال صحيحاً من حيث صورته المنطقية، بل يجب أن يكون منضبطاً من حيث مقاصده ومراميه. فالتحرك في أفق الميثاق هو تحرك في سؤال: على أي أساس نلتزم أصلاً بهذا المنهج في تفسير التطرف؟ هل هو التزام بالشرع؟ أم بالعدل؟ أم بالرحمة؟ أم بحفظ الجماعة؟ أم بتحقيق السلم الأهلي؟ بهذا المعنى، الدليل ينتج معرفة، أما الميثاق فينتج مسؤولية تجاه كيفية توظيف تلك المعرفة، ويحول دون أن ينقلب البرهان نفسه إلى أداة إقصاء أو تعميم أو اختزال.

3.1 من الناحية الفقهية

فقهياً، اشتغل هذا الكتاب بالدليل من باب الاجتهاد، عبر تحقيق المناطات المتعلقة بأفعال المتطرفين وأقوالهم، وتمييز ما هو جريمة شرعية مما هو انحراف فكري أو اضطراب نفسي أو اختلال اجتماعي. وهذا مجالٌ يقبل التقدير والترجيح والخلاف. أما اختيار مفهوم الميثاق فكان بقصدٍ آخر هو حفظ كليات الدين وقيمه الكبرى عند معالجة الظاهرة، بحيث لا يُختزل الفقه في فتاوى جزئية، ولا يُفرّغ من مقاصده العادلة الراشدة. فالميثاق أقرب إلى باب المقاصد منه إلى باب الفروع، وهو ليس محل اجتهاد جزئي، بل محل التزام كلي يُشكّل سقفاً أخلاقياً وشرعياً لأي اجتهاد في موضوع التطرف. ولهذا كان الفرق في الرتبة حاسماً، لا مجرد فرقِ وظيفة، فالميثاق

يحدد الإطار القيمي الذي تُستخرج داخله الأحكام، بينما الدليل يعمل داخل هذا الإطار لاستخراج تلك الأحكام وضبط مناطها. فإذا فُقد الميثاق أمكن توظيف الدليل توظيفاً منحرفاً، فيُستدل به على غير مقصوده، وتُستخرج منه أحكامٌ تُخالف روح الشرع وإن وافقت ظاهره، أما إذا اختلّ الدليل أمكن تقويمه وتصحيحه داخل إطار الميثاق، ما دام الإطار الميثاقي قائماً حافظاً لجهة العدل ومقاصد الشريعة.

الخلاصة أن اعتماد مفهوم "الميثاق" لم يكن تفضيلاً اصطلاحياً على مفهوم "الدليل"، بل اختياراً في الرتبة والوظيفة؛ إذ الميثاق يُنشئ مسؤولية قبل أن يُنتج معرفة، ويؤسس لوعيٍ راشدٍ بموضوع التطرف قبل أن يباشر الحكم عليه. أما الدليل فإنه – وإن كان ضرورياً – يظل أداةً معرفية تُفضي إلى حكمٍ شرعي في المسألة، يخضع للاجتهاد تحقيقاً وتنقيحاً وترجيحاً. ومن ثمّ فمجال الدليل هو ساحة النظر والاجتهاد، حيث يُتصوّر الخلاف والتصويب والتخطئة، أما الميثاق فمجاله الأمانة؛ ونقضه ليس اجتهاداً آخر، بل إخلالٌ بشرط الاجتهاد ذاته. وعليه، فإن تقديم مفهوم "الميثاق" في العنوان إقرارٌ بأن الالتزام الأخلاقي الوجودي سابقٌ على العملية الاستدلالية، وأن صحة الاجتهاد مشروطة بسلامة العهد القيمي الشرعي الذي يحتضنه. لقد قدّم "الميثاق" أدلةً برهانية قرآنية على فهم مسالك التطرف وأحواله، غير أنه لم يكتفِ بإقامة البرهان، بل ضبط ميثاق هذا البرهان حتى يكون صالحاً للحكم الشرعي وإقامة العدل، فلا تتحول المعرفة إلى أداة تغليب، ولا الاجتهاد إلى مسلك انتقائي، بل يبقى الفهم مندرجاً في أفق المسؤولية والأمانة التي بها تستقيم الأحكام وتتحقق المقاصد.

2- التقعيد المراتبي لمعالجة التطرف بين (التعرّف والتصرّف والتشرّف)

إن معالجة التطرف لا تستقيم بخطابٍ واحد، ولا بمرتبةٍ واحدة من الفعل، بل تقتضي **تدرّجاً منهجياً** يراعي اختلاف مواقع الفاعلين من التنزيل والتقويم، وتفاوت أهليّاتهم العلمية، وتنوّع مسؤولياتهم الشرعية. ولهذا، يقدّم هذا الميثاق تصوراً ثلاثيّ المراتب في التعامل مع التطرف:

- **مرتبة التعرّف**، وهي مرتبة الكشف والتمييز، حيث يُعرَف الحدّ، وتُبيَّن مواقع الخلل، ويُفكّك الخطاب المتطرف معرفياً.
- **مرتبة التصرّف**، وهي مرتبة التنزيل والمعالجة، حيث يُكفّ أثر التطرف، ويُضبط السلوك، ويُعاد توجيه الفهم والعمل وفق قواعد الميزان الشرعي.
- **مرتبة التشرّف**، وهي مرتبة التقويم الكلي والرقابة العلمية، حيث تُدرس علل التطرف، وتُقوَّم مآلاته، وتُشرَّع آليات طمس أثره في البنية الفكرية والاجتماعية.

وبناء على ما سبق، فإن الميثاق يُسمى وفق تلك المراتب الثلاثة كما يلي:

1- ميثاق التعرّف في كشف التطرف

وهو أدنى مراتب التفاعل مع الميثاق، وأساسه **التحقّق المعرفي**. فالمتعرّف هو من تحقّق له العلم بأسس الميثاق وقواعده وضوابطه، فصار قادراً على تمييز الحدّ الشرعي، ومعرفة مواقع الزيادة أو النقصان عنه، وكشف مظاهر التطرف في الفهم أو الخطاب أو

السلوك. وعلى هذا يكون المتعرّف دالاً على الاعتدال، ومُظهِراً لمعالمه، وممتثلاً له بقدر طاقته العلمية والاجتهادية. ويؤدّي هذا الدور من خلال الاجتهاد العلمي، والاستطاعة الفقهية، والاستدلال المنضبط بأصول الميثاق، فوظيفته الأساسية، الكشف والتبيين والتمييز، لا الإنفاذ ولا التقويم السلطوي. ونشير هنا إلى مسمى "الفقيه التعرفي أو الفقيه المتعرف" وهو "الفقيه الذي يتحرى، في تحديد الأحكام والتفريع عليها، إرشاد المأمور إلى القيم التي في طيها، فيتعرف إلى ربه بقدر ما يمتثل لأمره، لأن هذه القيم مقتبسة من الصفات الإلهية" [1]. بمعنى أننا فهمنا حقوق وسنن رب العباد، قبل أن نبني فهمنا للتطرف.

2- ميثاق التصرّف في كفّ التطرف

وهي مرتبة أعلى، تنتقل من المعرفة إلى **التنزيل العملي**. فالمتصرّف هو من لم يقتصر على معرفة الميثاق، بل صار عاملاً بمقتضياته، متصرّفاً وفق دقائقه، منزّلاً لقواعده في الوقائع، ملتزماً بأصوله في معالجة مظاهر التطرف. وفي هذه المرتبة لا يكفي توصيف التطرف، بل يُكفّ أثره، ويُعالَج انحرافه، ويُردّ إلى ميزان الاعتدال. فالمتصرّف دالٌّ على قضاء الميثاق، وعلى العمل بموجبه، وعلى حسن تنزيله دون إفراط أو تفريط. ووظيفته الجوهرية **الضبط والتقويم العملي** في نطاق الفتوى، والتعليم، والإرشاد، والسياسات العلمية.

3- ميثاق التشرّف في طمس التطرف

وهي أعلى مراتب الميثاق، وأدقّها وأخطرها. فالمتشرف هو من بلغ منزلةً علميةً ومؤسسيةً تؤهّله لا لتطبيق الميثاق فحسب، بل **لمراقبته، وحمايته، وتقييم علل التطرف، وتشريع آليات معالجته** بما يؤدّي إلى طمس أثره في البنية الفكرية والاجتماعية. والمتشرف لا يعمل جزئياً،

---

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص117.

ولا يعالج حالات منفردة، بل يشتغل على العلل الكلية، والمآلات العامة، وضبط الميزان العلمي الذي تُوزن به مظاهر التطرف ذاتها. وهو بذلك قيّمٌ على الميثاق، وحارسٌ لميزانه، ومسؤولٌ عن إنفاذ حجّته بين العلماء والفقهاء والمؤسسات.

3- قلب الميثاق إلى هوية فاعلة (من الوصف إلى التلبّس)

فإذا لم يكتف الإنسان باعتبار الميثاق إطاراً عملياً عاماً، بل جعله **دليله الشخصي التحقيقي** في أحد هذه المقامات، انتقل من توصيف المرتبة إلى **التلبّس بها،** فيتحوّل الميثاق من مصدرٍ للفعل إلى هويةٍ فاعلة. وعليه يُقال:

1- ميثاق المتعرّف في كشف المتطرّف.

2- ميثاق المتصرّف في كفّ المتطرّف.

3- ميثاق المتشرّف في طمس المتطرّف.

وفي هذا التحوّل لا يعود التطرف مفهوماً مجرداً، بل حالةً موزونة، ولا يكون التعامل معه انفعالياً أو اتهامياً أو سيادياً، بل مقاصدياً، ميزانياً، منضبطاً بالحدّ الشرعي. وبالتالي فإن معالجة التطرف لا تستقيم بمرتبة واحدة، ولا بخطاب واحد، بل بتدرّج منهجيٍّ يراعي مراتب التعرّف، والتصرّف، والتشرّف، حيث يُكشف الانحراف، ثم يُكفّ أثره، ثم تُمحى علله، وفق ميزانٍ شرعيٍّ يحفظ الحدّ، ويمنع الزيادة والنقصان. وكملاحظة لغوية منهجية على صياغة العنوان، فقد آثرنا استخدام حرف الجر "في" لما يفيده من الظرفية الدالة على مجال التطرف وميدانه، وما يستلزمه ذلك من تناول تحليلي ومعرفي ومنهجي، قائم على التحقيق الأصولي والنظر الشرعي. وتحمل هذه الدلالة اللغوية بُعداً تأطيرياً وتنظيرياً، يُقدِّم الكشف بوصفه عملية

فحص وبناء معرفي قبل أن يكون نتيجة أو غاية. ومع ذلك، فإن استعمال حرف "اللام" جائز من جهة اللغة والمعنى، فيُقال: "لكشف التطرف" بدل "في كشف التطرف"، إذ تفيد اللام التعليل وبيان الغاية المقصودة من الميثاق، وهو معنى مباشر حاسم في الدلالة. غير أننا رجّحنا استخدام "في" لما يتضمنه من دقة أعمق، إذ يُقدِّم الكشف باعتباره مساراً فقهياً تحقيقياً سابقاً على بلوغ الغاية، ومقدَّماً عليها في المنهج والنظر.

4ـ ضبط الاصطلاح باختلاف الفهم ومدار الظواهر والأحوال

قبل الخوض في تقويم ما يُسمّى بالتطرّف من جهة المناط والأحكام، يقتضي المنهج الأصولي تحرير المجال الذي يقع فيه النظر ابتداءً؛ إذ لا يستقيم الحكم على الظواهر قبل ضبط ألفاظها، ولا يصح تقويم الأفعال قبل تحقيق المناطات التي تتعلق بها. فالأحكام الشرعية إنما تُبنى على تصورٍ صحيحٍ للمحل الذي تنزل عليه، والتصور الصحيح لا يتحقق إلا بتمييز الاصطلاح عن حقيقته، وبيان المقصد الذي يراد به من جهة، ثم النظر في اختلاف الأحوال والبواعث التي تتشكل منها الظاهرة من جهة أخرى. ومن هنا كان لزاماً أن يُمهد لهذا البحث ببيانين متكاملين: أحدهما يتعلق **بتحرير العنوان الذي يُعبَّر به عن الميثاق ومقصده**، حتى لا يلتبس اللفظ بالموقف ولا الاصطلاح بالحكم؛ والثاني يتعلق **بتقويم المناط الذي تُنسب إليه ظاهرة التطرّف**، وذلك عبر النظر في تزاحم البواعث واختلاف الأحوال التي يتشكل منها الفعل الإنساني. وبهذين البيانين يتأسس ميزان النظر في هذا الباب؛ إذ يُضبط اللفظ أولاً حتى لا يضل الحكم طريقه، ثم يُحقق المناط

ثانياً حتى لا تُسوّى المختلفات في حكمٍ واحد، فيبقى التقويم منضبطاً بالأصول، جارياً على مقتضى العدل والتمييز.

1.4 تحرير عنوان الميثاق وضبط مقصده الإصلاحي

ومع تسميتنا هذا الميثاق بالاسم الذي ورد في عنوانه، فإننا نقرّ ابتداءً بأن استعمال لفظ **التطرّف** لم يكن اختياراً لغوياً مجرداً، ولا توصيفاً يعكس بالضرورة موقفنا المفهومي من الكلمة في ذاتها. ذلك أن هذا اللفظ – في سياقه المعاصر – قد اكتسب حمولة دلالية مركّبة صارت تنطوي في كثير من استعمالاتها على أحكام مسبقة أو مواقف ذهنية لا نلتزمها ولا نقرّها، بل نحن منها **براء براءة الذئب من دم يوسف ابن يعقوب**. غير أن إدراج هذا اللفظ في العنوان لم يكن إلا استجابة لاعتبار منهجي يتعلق بطبيعة الخطاب في كل عصر؛ إذ إن لكل زمان مصطلحاته التي تُفهم من خلالها الوقائع والنوازل، ويُخاطَب بها الناس في سياق إدراكهم المعرفي. ومن ثمّ جرى استعمال هذا اللفظ لا من باب تبني دلالاته المتداولة، بل من باب **مجاراة الاصطلاح المعاصر في تسمية الظاهرة** حتى يكون الخطاب مفهوماً في سياق زمانه. ومع ذلك، فإن المقصد الحقيقي لهذا الميثاق يتجاوز مجرد معالجة المصطلح إلى **تأسيس ميزان العدل الذي يجمع الناس عليه لمنع التطرف**. فالغاية ليست وصف الظاهرة بقدر ما هي **تقويم الخلاف الذي يفضي إلى اختلال ميزان العدل بين الناس**. ومن هذا الوجه، وإذا أُريد للاسم أن يعكس هذا المقصد الجامع، فإنه يمكن التعبير عنه بعنوان أدق دلالة على هذا المعنى، وهو:

جوهرة الميثاق في تقويم الشقاق

إذ إن تقويم الشقاق إنما يكون بإعادة المجتمع إلى أصل العدل الذي قامت عليه رسالة الأنبياء، وهو المعنى الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ

الصَّالِحُونَ﴾ {الأنبياء: 105}، حيث يدل هذا الوعد الإلهي على أن عمارة الأرض واستحقاق ميراثها إنما يكونان لمن قام بالعدل والصلاح، لا لمن أفسد ميزانهما.

غير أن إقامة العدل بين الناس لا تتحقق بمجرد الدعوة إليه، بل تقتضي **ضبط موازين القوة والضعف في المجتمع**. فحيث يقع الاختلال في هذه الموازين ينشأ الشقاق وتظهر صور العدوان. ومن هنا كان مقتضى القسط وفق قاعدة **إلزام الضعف بالتمكين، وإلزام القوة بالتسكين**؛ أي أن يُرفع عن الضعيف ما يحرمه من أسباب القدرة والاستقامة، وأن تُكفّ قوة القوي عن التحول إلى أداة طغيان أو استعلاء. وهذا جزء مهم من الجوهر العملي للميثاق، لأنه يحقق التوازن الذي يردّ المجتمع إلى الاعتدال. وهذا المعنى يستند إلى الدلالة العميقة لقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ {القصص: 5}، إذ تشير الآية إلى أن ميزان العدل الإلهي لا يقرّ دوام الاستضعاف، بل يتجه إلى رفعه وإعادة ترتيب موقع الضعيف في بنية المجتمع حتى يصبح قادراً على القيام بوظيفته في عمارة الأرض. وبهذا الاعتبار، فإذا أُريد لعنوان الكتاب أن يدل على **هويات الفاعلين في ميزان هذا التقويم**، لا على مجرد وصف ظاهرة التطرف، أمكن التعبير عنه بعنوان آخر يعكس هذا البعد الأصولي، وهو:

مرجان الأصول في كشف العدول

إذ إن المقصود بكشف العدول بيان مواقع الانحراف بالزيادة أو الانتقاص عن أصول العدل التي قررتها الشريعة، وإظهار الفاعلين الشاذين الذين خرجوا عن ميزانها، حتى يُعاد ضبط الفعل الإنساني في ضوء تلك الأصول الجامعة.

2.4 تقويم مناط "التطرف" عبر فقه تزاحم البواعث

إنّ أوصاف (**المتعرِّف والمتصرِّف والمتشرِّف**) ليست مراتب متساوية في الدلالة ولا في المنزلة، بل هي **درجات متفاوتة** تتحدد بقدر ما يتحقق في صاحبها من فهمٍ لهذا الميثاق واستيعابٍ لمعناه. فالتفاوت هنا ليس تفاوتاً اصطلاحياً فحسب، بل هو تفاوتٌ في **مرتبة الإدراك وما يترتب عليه من الفعل والانتماء**. غير أنّ هذا التفاوت في المراتب لا يعني تعدد طرق الفهم الشرعي على وجه التناقض؛ إذ لا يصح القول بوجود مسالك متعارضة في فهم الميثاق، وإنما الصواب أن **الفهم وإن تنوعت مراتبه فإنه يصدر عن طريقٍ واحد ويتجه إلى مقصدٍ واحد**. فاختلاف الناس إنما يقع في **درجات التحقق بالفهم** لا في أصل الجهة التي يتوجه إليها هذا الفهم.

وكما أن مراتب الفاعل في هذا السياق قد تميزت بين **متعرِّفٍ يطلب المعرفة، ومتصرِّفٍ يباشر مقتضى الفهم في الفعل، ومتشرِّفٍ يتحقق بمعنى الانتساب إلى هذا الميثاق**، فإن هذا المنهج نفسه يقتضي رفض التسوية المطلقة في توصيف الظواهر المنسوبة إلى ما يسمى بالتطرف. ذلك أن التسوية بين الحالات المختلفة (نفسياً واجتماعياً وسياسياً ومالياً وثقافياً وجغرافياً.. إلخ) تحت وصفٍ واحدٍ جامعٍ تُعد **خللاً في تحقيق المناط**؛ إذ لا يعقل شرعاً ولا عدلاً ولا حكمةً ولا أخلاقاً أن تُجعل الأفعال والأحوال المتباينة في **درجةٍ واحدةٍ من الوصف والحكم**. فالتوصيف الإجمالي الذي يساوي بين المختلفات إنما يفضي إلى تعطيل النظر الدقيق في أسباب الفعل ومراتبه. ولهذا فإنني لا أقبل أن تُجعل درجات ما يُسمّى بالتطرف **مرتبةً واحدةً لا تفاضل بينها**، كما لا أقبل المضامين الفكرية التي يحملها هذا المصطلح حين يُستعمل استعمالاً عاماً يطمس الفروق بين الأحوال والأسباب. ومن ثم فإن الموقف المنهجي الأقوم هو **رفض إطلاق هذا الوصف على جهة العموم**، والرجوع بدلاً من ذلك إلى **تحقيق الأحوال وتمييز مراتبها** قبل إطلاق أي حكمٍ أو توصيف.

ولهذا فإنني لا أميل إلى استعمال مصطلح "**المتطرف**" استعمالاً عاماً لوصف الأشخاص أو الجماعات؛ لأن هذا المصطلح، في الغالب، يحجب الفهم التحليلي للحالة الإنسانية أو الاجتماعية أو الشرعية ويستبدله بحكمٍ إجماليٍّ اختزالي. والمنهج الأقوم هو **النظر إلى كل فعلٍ وصاحبه على حدة**، ومحاولة تفسير البنية التي أفضت إلى هذا الفعل قبل إطلاق الوصف النهائي عليه. فقد يكون الشخص في حقيقته "**مُختلُّ الميزان الفطري**" أي إن الخلل لا يكمن في أصل الفطرة التي فُطر عليها الإنسان، وإنما في **اختلال توازنها** نتيجة ظروفٍ أو ضغوطٍ أزاحت هذا الميزان عن اعتداله. وقد يكون "**مُختنقَ الفطرة**"، حيث تظل الفطرة قائمة في باطنه غير أنها تتعرض لضغطٍ شديدٍ يقيّد قدرتها على توجيه الفعل توجيهاً سليماً. وقد يظهر الفعل أيضاً في صورة "**مُنزلِق الفطرة**"، حين ينحرف الإنسان عن المسار الفطري بفعل ضغطٍ متراكمٍ أو خللٍ في البيئة المحيطة أو في تقدير المآلات. وفي حالاتٍ أخرى يمكن وصف الشخص بأنه "**مُضطرب المعيار**"؛ أي إن معيار الحكم أو الفعل لديه لم يعد منضبطاً بسبب جرحٍ نفسي أو تأثيرٍ بيئي أو اضطرابٍ في منظومة الإدراك. وقد يكون الإنسان "**مُنحرفَ الاعتدال**"، وهو وصفٌ أدق من وصف "التطرف"، لأنه يدل على **الخروج عن حالة التوازن الأصلية** دون أن يلزم منه انعدام الأساس الفطري للاعتدال. كما قد يكون الفعل نتيجة حالة "**استثارة الغيظ**"، فيكون "**مُستثار الغيظ**" عندما يتولد السلوك الحاد من كظمٍ طويلٍ للغيظ أو من تراكم الشعور بالظلم والقهر. وفي بعض الأحوال تتعمق المسألة أكثر فتأخذ صورة "**تشظّي البنية النفسية**"؛ فيوصف بأنه "**مُتشظي البنية**"، أي تفكك التوازن الداخلي للإنسان بحيث تتنازع داخله دوافع متعارضة لا يستطيع ضبطها في إطارٍ متسق. ومن هنا يمكن وصف بعض الحالات بأنها "**مُجَرَّحة الوجدان**"، أي أن الباطن النفسي قد أصيب بجراحٍ معنوية عميقة بسبب ظلمٍ أو قهرٍ طويل، فيختلّ اتزان الحكم والانفعال مع بقاء أصل الفطرة كامناً غير منعدم.

كما قد يكون الإنسان **"مُتزاحمَ البواعث"**، أي يعيش حالة من التزاحم بين دوافع متعددة في داخله – كالغضب، والوازع الفطري، وضغط الواقع، وكظم الانفعال، وممارسة التعذيب أو الترويع – بحيث يتولد الفعل من **صراع هذه البواعث لا من ميلٍ واحدٍ بسيط**.

وبناءً على هذا التحليل، فإن مصطلحي **"مُتزاحم البواعث"** بالدرجة الأولى، و **"مُجَرَّح الوجدان"** بالدرجة الثانية، يمكن النظر إليهما بوصفهما **توصيفين تقعيديين أقرب إلى المنهج الأصولي والفقهي** في فهم الأفعال الإنسانية؛ إذ يتيحان فهماً لبنية الفعل وأسبابه بدلاً من الاكتفاء بوصفٍ إجمالي يعمم على دين أو رسالة سماوية أو مجتمع أو ثقافة ما بكاملها. ومن ثمّ يمكن استعمالهما – عند الحاجة – في توصيف بعض الحالات، بل وحتى في سياق النظر القضائي، بوصفهما **أدق في تشخيص الحال من إطلاق وصف "التطرف" على نحوٍ مطلق**. أما إذا غلب استخدام مصطلح "المتطرف" عند أهل السياسية فلا يمنعهم من ذلك مانع، إذ هم ليسوا معياراً لتمكين الحق أو إقامة العدل.

وهذه فرصة للقول إنّ **"فقه تزاحم البواعث"** يمثل – في تقدير منهجي – أحد المحركات العميقة لتطور الفقه الإسلامي عبر العصور؛ إذ لا ينحصر تشكّل الحكم الشرعي في ملاحظة المقاصد النهائية فحسب، بل يسبقه في كثير من الأحيان تحليل شبكة البواعث النفسية والاجتماعية والأخلاقية التي تتدافع في الفعل الإنساني وتوجّه مساره. ومن ثمّ يغدو هذا الفقه وثيق الصلة بفقه المقاصد، غير أنّه يعمل في مستوى سابق عليه من حيث الكشف عن ديناميات الإرادة الإنسانية قبل تبلور غاياتها المقصودة. ومن هذا التفاعل بين الباعث والمقصد تتشكل بنية اجتهادية أوسع يمكن توصيفها نظرياً بما نسمّيه **"التعاضد السنني الفقهي"**؛ أي انتظام الأحكام ضمن شبكة من السنن المتداخلة التي يتساند فيها فهم الدوافع مع إدراك المقاصد لإنتاج فقه أكثر تفسيراً للواقع وأقدر على توجيهه.

5- تمهيد منهجي في مقاربة ظاهرة التطرف

تناولت كتب كثيرة ظاهرة الجماعات المتطرفة من زوايا متعددة؛ ومن بينها مؤلفات معاصرة وأخرى تراثية وفكرية، فبعضها درسها ضمن سياقاتها التاريخية والسياسية والاجتماعية، وبعضها ركّز على تحليل الخطابات الأيديولوجية لهذه الجماعات، بينما اتجهت دراسات أخرى إلى تتبع تطورها التنظيمي وتحولاتها الفكرية. غير أن هذه المقاربات – على كثرتها وتنوعها – بقيت في معظمها أسيرة المنظور الوصفي أو التحليلي الجزئي، إذ انصرفت إلى رصد الظواهر وتجلياتها أكثر من انصرافها إلى تأصيل عللها وبنيتها العميقة.

وقد أتيح لي – بحكم الاطلاع على عدد كبير من المؤلفات القديمة والحديثة التي تناولت ظاهرة التطرف في السياق الإسلامي وخارجه، إضافة إلى خبرة مهنية في العمل الصحفي تتبعت خلالها أخبار وأنشطة وخطابات الجماعات المتطرفة – أن أطّلع على طيف واسع من التحليلات التي تعالج قضايا العنف السياسي والديني، كما مكنني هذا المسار المهني من الوقوف على كثير من خفايا التداخل بين السياسة والاقتصاد والدين والبنية الاجتماعية للجماعات المتطرفة في المجتمعات المعاصرة. ومع ذلك، فإن خلاصة ما تكشّف من مراجعة هذا التراث الكتابي أن جانباً كبيراً منه موجّه في الأصل إلى المجال التداولي العام؛ أي إلى صناعة الجدل الإعلامي أو التأثير في الرأي العام أو توظيف ظاهرة التطرف في سياقات الصراع السياسي والفكري. ومن ثمّ فإن كثيراً من تلك الكتابات لا تتجه – في جوهرها – إلى بناء تشخيص علمي محكم أو تأسيس نظري أصولي يفسر العلل العميقة لظاهرة التطرف أو يفهمها فهماً تأسيسياً مكثفاً من داخل القرآن كمصدر أول وأساسي للتشريع، إذ أن مجمل فهم التطرف تم من خلال

استقراء نصوص تاريخية أو وجهات نظر الفقهاء والعلماء في مسائل الجهاد والقتل والحكم الإسلامي حصراً.

لقد بدا واضحاً، من خلال قراءة تلك الكتب وما قُدّم حولها من مراجعات وتحليلات، أن تفسير نشوء الجماعات المتطرفة وتطورها غالباً ما يُردّ إلى عوامل تاريخية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، بل إن كثيراً من تلك الكتابات ينطلق من مناخ يغلب عليه الخوف أو الاتهام أو الرهبة من ظاهرة التطرف، الأمر الذي يحول دون النظر إليها نظراً علمياً متوازناً بهدف تشخيصها. وهذه العوامل – على أهميتها – تظل في تقديرنا عوامل تفسيرية وسيطة، وليست عللاً أصلية مؤسسة. ومن هنا فإن فهم تلك الجماعات، أو إدراك السياقات التي نشأت فيها، أو تحليل دوافع قادتها وخلفياتهم الفكرية، يظل فهماً ناقصاً ما لم يُقرأ في ضوء جملة من العلل التاريخية المركزية التي يقوم هذا الكتاب على بيانها وتأصيلها.

وبعبارة أخرى، فإن تحليل الظاهرة من خارج هذه العلل المؤسِّسة يظل تحليلاً جزئياً لا يفضي إلى فهم حقيقي لطبيعتها، كما أن فهم تلك العلل نفسها يظل ناقصاً إذا لم يُقرأ في ضوء الظواهر التي تولدت عنها في وقائع الوحي. ومن هنا تأتي أهمية هذا الميثاق بوصفه محاولة لإعادة بناء الإشكالية من جذورها الأصولية.

ومن المهم هنا التأكيد أن هذا الميثاق لا يرمي إلى تبرير أفعال الجماعات المتطرفة، ولا يسعى إلى الدفاع عن أطروحاتها الفكرية أو السياسية، ولا يستعين بأفكارها ولا يحللها في هذا الميثاق. كما أن الغرض من الميثاق ليس إصدار أحكام قضائية على الأفراد أو الجماعات؛ فذلك مما يدخل في اختصاص القضاء والجهات المخولة بالنظر في الوقائع والجرائم. وإنما المقصود هو السعي إلى فهم هذه الظاهرة بعين العدل، لا بعين الخصومة الدينية أو العداء السياسي كي لا يكون اتخاذ موقف كهذا هو في حد ذاته تطرف مضاد، وذلك من

أجل بناء معرفة يمكن أن تسهم في معالجة أزماتها في المستقبل على نحو أصولي إصلاحي توازني شرعي.

1.5 نطاق هذا الميثاق وحدود بحثه

لا تهدف مادة هذا الميثاق إلى إعادة تناول ظواهر التطرف المعاصرة التي كُتب حولها كثير من الدراسات، كما أنها لا تتجه إلى تحليل التنظيمات المتطرفة من زاوية علاقتها بالفتاوى أو برامجها السياسية أو أهدافها التنظيمية أو مناهجها في تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المعاصرة. فهذه المسائل – على أهميتها – قد تناولتها دراسات عديدة.

إن موضوع هذا الميثاق يقع في مستوى أعمق من ذلك، إذ يتجه إلى **بحث الجذور البنيوية للإشكالية من منظور أصولي وفقهي تقعيدي**.

كذلك فإن هذا الميثاق لا يتبنى موقفاً سياسياً محدداً من القضايا المتعلقة بشكل الحكم، فلا ينحاز إلى نموذج الدولة الحديثة على حساب فكرة الخلافة أو الولاية، ولا يعكس الأمر على وجه معاكس، إذ إن هذا النقاش يخرج عن المقصد المباشر للميثاق.

كما أن الغرض من هذا الميثاق هو إقامة ميزان معرفي يضبط مفهوم التطرف من جهة أصوله. ومن هنا فإن مادة هذا الميثاق تُقَدَّم بوصفها محاولة فقهية نظرية يمكن أن تُستأنس بها في معالجة جذور التطرف الكامنة في النفس الإنسانية ذاتها، لا في أفراد أو جماعات بعينها. وإذا وردت بعض الأمثلة التطبيقية في الفصول الأخيرة من الكتاب، فإن الغرض منها هو الإيضاح العملي للمبادئ التي يؤسس لها البحث، لا محاكمة وقائع بعينها.

2.5 التطرف في ضوء السنن الإلهية وأصل الخلق

يقوم هذا الميثاق على فرضية مركزية مؤداها أن ظاهرة التطرف لا يمكن فهمها فهماً دقيقاً ما لم تُدرس في ضوء **السنن الإلهية الحاكمة لوجود الإنسان** وفي ضوء **أصل الخلق نفسه.** ومن هذا المنطلق فإن التطرف لا يُنظر إليه بوصفه ظاهرة سياسية أو اجتماعية عارضة فحسب، بل بوصفه انحرافاً عن ميزان العدل الذي قامت عليه الشريعة. فالعدل – في التصور الشرعي – هو عين المصلحة التي أرادها الشارع لعباده، ولا تتحقق مصلحة دنيوية أو أخروية خارج هذا الميزان. وكل خروج عنه، بالزيادة أو النقصان، يفضي إلى نوع من أنواع التطرف.

وعلى هذا الأساس السابق يمكن تفسير كثير من صور العنف المتبادل بين الجماعات المتطرفة من جهة، والأنظمة السياسية القمعية الدكتاتورية في بعض الدول من جهة أخرى. فكلا الطرفين قد يقع في نوع من أنواع الانحراف عن الحد الشرعي، إما بالانتقاص منه أو بتجاوزه، الأمر الذي يولد سلسلة متبادلة من التطرف وردود الفعل المتطرفة. ومن أجل معالجة هذه الإشكالية لا بد من فهم مسألتين أساسيتين:

1. **أنماط التطرف المتبادل** التي تنشأ بين الأفراد والجماعات والأنظمة.
2. **الحقوق والواجبات الشرعية** التي تحكم علاقة هذه الأطراف بعضها ببعض.

غير أن الوصول إلى هذا الفهم يقتضي أولاً تحديد العلل الأصلية التي يتولد عنها التطرف في التاريخ الإنساني.

3.5 أزمة المنهج أم الإنسان في تفسير ظاهرة التطرف

عند مراجعة طيف واسع من المؤلفات التي تناولت ظاهرة الجماعات الإسلامية المتطرفة، سواء المسلحة منها أو غير المسلحة، لاحظت

شيوع مقولة مفادها أن هذه الجماعات إنما "نشأت نتيجة **خروجها على ما سُمّي بالتقليد الشرعي المأزوم**، وأن هذا الخروج أدى إلى **اختلال نظام الفقه**، وأن هذه الحركات تحاول استلهام نماذج سابقة على مرحلة "التقليد الفقهي" في محاولتها الاستجابة لتحولات العصر الحديث، ولا سيما تلك المرتبطة بظهور الدولة الحديثة" كما يقول معتز الخطيب في كتابه "العنف المستباح" [1]. غير أن هذا التفسير – عند إخضاعه للفحص المنهجي – يفتقر إلى أساس علمي راسخ؛ إذ يقوم في الغالب على مقولات ثقافية وسياسية فضفاضة أكثر مما يقوم على تحليل أصولي دقيق لبنية الفقه الإسلامي ومناهجه الاستدلالية. فمصطلحات من قبيل "أزمة التقليد" أو "اختلال نظام الفقه" كثيراً ما تُستعمل بوصفها شعارات عامة مجحفة، لا بوصفها مفاهيم علمية منضبطة يمكن البرهنة عليها ضمن بنية العلم الشرعي نفسه، فتاريخ وسعة وحجم نظام الفقه الإسلامي أكبر من أن يستوعبه عقل بشري في عمره المحدود.

ولهذا فإن الدخول في جدل مطول حول هذه الدعوى لا يخدم المقصد العلمي لهذا الميثاق؛ لأن المسألة الأجدر بالنظر ليست في توصيف الفقه نفسه بكونه مأزوماً أو غير مأزوم، بل في طرح السؤال الأعمق:

هل تكمن الأزمة في المنهج الشرعي ذاته، أم في الإنسان الذي يتعامل مع هذا المنهج؟

وبعبارة أخرى:

هل الخلل في نظام الفقه، أم في النفس التي تتلقى الحكم الشرعي وتتعامل معه؟

هذا السؤال هو المدخل الحقيقي لفهم الإشكالية؛ إذ إن كثيراً من النقاشات المعاصرة تنقل مركز الخلل من الإنسان إلى المنهج، مع أن

---

[1] معتز الخطيب، العنف المستباح، الشريعة في مواجهة الأمة والدولة، ط1، (القاهرة: دار المشرق، 2017م)، ص1.

المنهج – من حيث هو بناء معرفي أصولي متكامل – قد بُني عبر قرون طويلة من الاجتهاد العلمي المنضبط. وانطلاقاً من هذا التساؤل، أعدت النظر في عدد من الكتب الأصولية الكلاسيكية التي تناولت مسألة الغلو والانحراف في الفهم الديني من داخل البنية العلمية للفقه الإسلامي نفسه. ومن أهم هذه الكتب:

1. **كتاب "الموافقات" لأبي إسحاق الشاطبي،** وهو من أعمدة الفكر المقاصدي في التراث الإسلامي، حيث عالج فيه جذور الانحراف في الفهم الشرعي من خلال النظر إلى مقاصد الشريعة وضبط العلاقة بين النص والمصلحة.
2. **كتاب "الاعتصام" للشاطبي أيضاً،** وهو من أعمق المؤلفات التي تناولت مسألة البدع والغلو في الدين، من حيث نشأتها وآليات انتشارها في الوعي الديني.
3. **كتاب "إعلام الموقعين عن رب العالمين" لابن القيم،** وهو من أهم الكتب الأصولية التطبيقية التي ناقشت قضايا دقيقة مثل الغلو في التكفير، وسوء تنزيل الأحكام على الوقائع، وقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان.
4. **كتاب "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" لابن تيمية،** وهو من النصوص المركزية في بيان أسباب الاختلاف الفقهي ومنع التعصب المذهبي، وبيان أن الاختلاف بين العلماء لا يبرر التكفير أو الإقصاء.
5. **كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" للعز بن عبد السلام،** الذي وضع فيه أسس فقه المصلحة وفقه المآلات، مبيناً أن التشدد الذي يؤدي إلى المفسدة لا يمكن أن يكون من مقاصد الشريعة.

وقد قاد التأمل في هذه الأعمال الأصولية الكبرى إلى نتيجة جوهرية، وهي أن **الاختلاف الذي يقع بين أهل العلم في ذاته ليس مصدراً للتطرف،** ولا هو سبب بنيوي لانقسام الأمة، لأن الاختلاف الفقهي المنضبط جزء طبيعي من حركة الاجتهاد. كما أن الخلاف الفقهي – من حيث هو ظاهرة علمية – ليس انقساماً في أصل الشريعة، وإنما

هو **اختلاف في طرائق الوصول إلى مقصود الشارع**. وقد أشار عدد من العلماء إلى أسباب هذا الاختلاف، حتى إن بعضهم – كابن السيد – حاول حصرها في عدد محدود من الأسباب وهي ثمانية، نقلها الشاطبي لاحقاً في كتابه الموافقات [1].

وهذه الأسباب، مهما تعددت، تبقى **جزئية ومحدودة**، وليست أسباباً كلية تؤدي إلى انهيار نظام الشريعة أو اختلال بنيتها. ومن هنا قرر الشاطبي قاعدة أصولية بالغة الأهمية، مفادها أن "الخلاف الذي يعتد به في الشريعة – في ظاهر الأمر– يرجع في الحقيقة إلى الوفاق، وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد، والاختلاف في مسائلها، راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً، يتعارضان في أنظار المجتهدين، أو إلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه، ولو اطلع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله. فالأمر هنا متعلق بتحر قصد الشارع المستبهِم بين كل واحد من المجتهدين، واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه إليه، ولوافق صاحبه فيه" [2].

ويضيف الشاطبي: "ليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان" [3]. وبذلك فإن الاختلاف الحقيقي ليس في مقصد الشريعة ذاته، بل في الطريق المعرفي الذي يسلكه المجتهد للوصول إلى هذا المقصد، وهي عموماً تلتقي عند نقطة واحدة هدفها تمكين الخلق على صراط الهداية المستقيم لعدم مخالفة السنن الإلهية الكبرى. غير أن الشاطبي يقرر في موضع آخر أن ثمة نوعاً آخر من

---

[1] أبو إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج5، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص250.

[2] المصدر نفسه، ج5، ص271-272.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص271-272.

الخلاف لا ينشأ عن الاجتهاد، بل عن **"الهوى المُضِل"**. وهذا النوع هو الذي يمثل مصدر الانحراف الحقيقي؛ لأن دخول الهوى في مقدمات الاستدلال يحول الدليل من أداة لمعرفة الحق إلى وسيلة لتبرير الرغبات. فإذا صار الهوى جزءاً من بنية الاستدلال، فإن النتيجة المتولدة عنه لا تكون إلا اتباعاً للهوى، وهو ما يعد في حقيقته **مخالفة للشرع لا اجتهاداً فيه** [1].

4.5 التطرف بوصفه انحرافاً سلوكياً لا خلافاً أصولياً

يمكن القول إن التطرف الذي نشهده في بعض الجماعات المعاصرة لا يرجع – في أصله – إلى خلاف علمي حقيقي حول مقصود الشريعة، ولا إلى اختلاف منهجي في أصول الاستدلال، بل إلى **خلل في البنية السلوكية للنفس الإنسانية عند التعامل مع الحكم الشرعي**. فكثير من هذه الجماعات لا تمتلك في الحقيقة بناءً اجتهادياً متماسكاً، بل إن معظم أطروحاتها الفقهية – إن وجدت – تدور حول مسائل جزئية وفرعية، وغالباً ما تنشأ في سياق ردود فعل انفعالية تجاه واقع سابق يتسم هو نفسه بدرجة من التطرف. وهذا الواقع السابق يتمثل غالباً في **تعطيل الحدود الشرعية أو الانتقاص منها**، الأمر الذي يولد رد فعل مضاد يتخذ صورة تشدد مقابل. ومن هنا يمكن التمييز بين نوعين من التطرف:

الأول: تطرف انفعالي عابر: وهو التطرف الذي ينشأ كرد فعل على واقع من التفريط أو التعطيل. وهذا النوع – على شدته الظاهرية – غالباً ما يكون سريع الذوبان؛ لأنه لا يقوم على بنية فكرية مستقرة،

[1] أبو إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج5، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص275.

بل على حالة انفعالية مؤقتة تستمر لأيام أو أسابيع أو شهور أو سنوات قليلة، ولكن لا تستمر لعقود مثلاً.

الثاني: تطرف راسخ بنيوي: وهو التطرف الذي يقوم على **تعطيل الحدود الشرعية أو الانتقاص منها** بدافع الهوى أو المصلحة أو الرغبة في السلطة. وهذا النوع أخطر بكثير؛ لأنه لا يظهر في صورة غلو ديني ظاهر، بل في صورة إعادة تعريف للحدود الشرعية نفسها أو إنكار وجودها.

فحين تتحول الأهواء والمصالح غير الأخلاقية إلى معيار للفعل، فإن الانحراف لا يعود مجرد مخالفة للشرع، بل يتحول إلى **إعادة صياغة الشرع بما يوافق تلك الأهواء**. وهنا تقع الإشكالية الكبرى، ليس في مجرد اتباع الهوى، بل في **إلباس الهوى لباس الدين**.

5.5 التطرف خارج الشريعة لا داخلها

عند رد ظاهرة التطرف إلى أصولها العميقة، يتبين أن المتطرفين – بالمعنى الحقيقي للتطرف – لا يستندون في أفعالهم إلى دليل شرعي معتبر، بل إلى علل تاريخية وسلوكية ذكرها القرآن بالتأصيل وحذر منها وهي: **سلطان الشهوة ووسوسة الشيطان والقتل (استباحة الدماء بغير حق)**. وإنَّ النظر المقاصدي في هذه العلل الثلاثة يكشف أن كثيراً من صور الفساد في حياة الإنسان والانحراف السلوكي ترجع في أصولها إلى هذه العللِ الكليّة الجامعة. فهذه الأصول الثلاثة تمثل الجذور الأولى لانحراف السلوك الإنساني عن ميزان الاعتدال الذي أقامه الشرع، إذ تنشأ عنها أكثر صور الفساد في الاعتقاد والعمل والمعاملة. وإذا تقرر ذلك، فإن ما يظهر في التاريخ الإنساني من ضروب الانحراف والفساد إنما هو في حقيقته تفريعٌ على هذه الأصول، أو تجلٍّ من تجلياتها في واقع الناس؛ فهي بمنزلة **الأمهات الكلية** التي تتولد عنها سائر المظاهر المنحرفة التي تفسد الدين، أو

تخلّ بالأخلاق، أو تزعزع نظام المجتمع على اختلاف صورها وتعدد مسمياتها المذكورة في القرآن، وتشمل ذكراً وليس حصراً ما يلي:

أولاً: "أمراض القلوب" وتشمل: الكِبر والغرور والرياء والنفاق والحسد والطغيان والقسوة والهوى والشك والغفلة.

ثانياً: "السلوكيات المذمومة" وتشمل: الظلم، والفساد، والكذب، والخيانة، والغدر، والغيبة، والنميمة، والسخرية، واللمز، والتجسس، والتحسس.

ثالثاً: "المفاسد الاجتماعية" وتشمل: الربا، والزنا، والسرقة، والاعتداء، وأكل أموال الناس بالباطل، والاحتكار، والإفساد في الأرض.

رابعاً: "الانحراف عن الدين" ويشمل الكفر، والشرك، والضلال، والبدع، والارتداد، واتباع الظن، واتباع الهوى.

خامساً: "أمور تحذيرية عامة في القرآن" وتشمل الغواية، والزيغ، واللعنة، والطغيان، والخذلان، والهلاك.

سادساً: كل ما سبق يدخل في الذنوب والمعاصي والسيئات والخطايا والفواحش والإثم والمنكر.

ومن ثمّ فإن فهم التطرف في أي سياق تاريخي أو ديني أو ثقافي لا يمكن أن ينفصل عن فهم هذه الجذور المؤسسة في طبيعة الإنسان ومسار وجوده وهي: **سلطان الشهوة ووسوسة الشيطان والقتل (استباحة الدماء بغير حق)**. فهذه العلل الثلاث هي التي تدفع الإنسان إلى الانحراف عن ميزان العدل، ثم يسعى بعد ذلك إلى تبرير هذا الانحراف بإلباسه لباس الشرع.

ولذلك لا يمكن أن نجد في النصوص الشرعية ما يبرر هذه العلل؛ إذ لا يمكن لإنسان أن يحتج بالقرآن أو السنة على شرعية وسوسة الشيطان أو على إطلاق الشهوات أو على إباحة العدوان. ولهذا فإن الأفعال التي يقدمها المتطرفون لا تنبع في حقيقتها من داخل النصوص الشرعية، بل من خارجها، ثم تُسقط عليها إسقاطاً.

ومن هنا فإن التطرف – في حقيقته الأصولية – **لا ينشأ من داخل الشريعة، بل من خارجها**. فإذا بدا في الظاهر أن التطرف يستند إلى نصوص دينية، فإن ذلك لا يعني أنه صادر عن بنية الشرع نفسها، بل عن سلوك ذميم أو قراءة منحرفة للنص تخضع في أصلها لسلطة الهوى، أو بدون قراءة أي نص بل من واقع هوى محض، وهذا تطرف أشد. وعلى هذا الأساس فإن الاختلاف الحقيقي لا يكون بين متطرف ومعتدل في داخل الطريق الشرعي نفسه، لأن الاختلاف المشروع لا يقع إلا بين من ينطلقون جميعاً من **مرجعية شرعية واحدة**.
أما حين يكون المنطلق هو الهوى أو المصلحة أو الرغبة في الغلبة، فإن ما يحدث لا يكون اختلافاً في فهم الشريعة، بل **خروجاً عنها مع ادعاء الانتماء إليها**.
ولهذا فإن المتطرف – في التحليل الأصولي الدقيق – ليس هو من يلتزم بالحدود الشرعية ويخشى تجاوزها، بل هو من **ينفي وجود هذه الحدود أو يعيد تعريفها وفق هواه** حتى يتمكن من الزيادة عليها أو الانتقاص منها. ومن هنا تتجلى المفارقة الكبرى، بأن التطرف الذي يُظن أنه يقع داخل الشريعة إنما يقع في الحقيقة **خارجها، وإن استعار لغتها وألفاظها**.

6.5 قاعدة انتفاء الأصل التشريعي لاعتبار الضرر وأثره في ضبط الاعتبار الفقهي

إنَّ البحث الأصولي في مسألة **التطرّف** من حيث موقعه بالنسبة إلى الشريعة: أهو مندرج في بنيتها أم طارئ عليها؟ يقتضي ابتداءً تحرير الأصل الذي يُردّ إليه الحكم. فالمعيار الأصولي في تقويم الأفعال والظواهر ليس مجرد وقوعها في الواقع التاريخي أو الاجتماعي، بل **موقف الشرع منها من حيث الإقرار أو النفي أو التقويم**. ومن هنا يتعيّن طرح السؤال المنهجي الحاسم: **ما حكم الشريعة في التطرف**

بوصفه ضرراً حين يقع؟ وهل تقرّ أصله، أم تعتبره خللاً طارئاً خارج نظامها التشريعي؟

عند النظر في جملة القواعد الفقهية الكلية وما تفرّع عنها، يتبيّن أن الشريعة لم تتعامل مع الضرر بوصفه **أصلاً تشريعياً يُبنى عليه الحكم**، وإنما بوصفه **اختلالاً عارضاً ينبغي رفعه أو تقليله أو دفعه**.

ولذلك نشأت في الفقه الإسلامي منظومة واسعة من القواعد التي تنظّم التعامل مع الضرر عند وقوعه، ومن أشهرها القاعدة الفقهية الكبرى "لا ضرر ولا ضرار" أو "الضرر يزال" وما تفرّع عنها [1]، مثل:

- قاعدة **الضرر يدفع بقدر الإمكان**.
- قاعدة **الضرر لا يزال بمثله**.
- قاعدة **درء المفاسد مقدم على جلب المصالح**.
- قاعدة **الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف**.
- قاعدة **يختار أهون الشرين**.
- قاعدة **إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما**.
- قاعدة **يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام**.

غير أن النظر الأصولي العميق في هذه القواعد يبيّن أنها **لا تؤسس للضرر، بل تنظّم التعامل معه بعد وقوعه**. فهي قواعد علاجية لا تأسيسية، أي أنها تتعامل مع حالة اختلال طارئة في الواقع، لا مع أصل تشريعي مقصود في بنية الشريعة. ومن هنا تظهر ضرورة التمييز بين **المنظومة التشريعية الإلهية في أصلها** وبين **آلياتها في معالجة الانحرافات الواقعة في التطبيق الإنساني**.

وعلى هذا الأساس يمكن تقرير أصل منهجي مهم، وهو أن **الشريعة لا تُبنى على النوازل، وإنما تضبطها**. فالنازلة – بوصفها واقعة حادثة

---

[1] صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط1، (الرياض: دار بلنسية، 1417هـ)، ص506-507.

– ليست معياراً لتشكيل الحكم الشرعي، بل الحكم الشرعي هو المعيار الذي تُقاس به النازلة. فإذا أصبح الشرع تابعاً للوقائع ومقيّداً بها فقدت الشريعة طبيعتها المعيارية، وصارت أسيرة لواقع مفروض عليها. أما وظيفتها الحقيقية فهي **تقويم الواقع وضبط سلوك الفاعلين فيه،** لا مجاراة الانحرافات التي قد تنشأ عنه.

ومن هنا يتضح أن الشريعة لا تقرّ الضرر أصلاً، ولا تأمر به حتى في أشد الظروف. ذلك أن منظومة الاحتياط الشرعي – مثل **سدّ الذرائع أمراً ونهياً وليس نهياً فقط، ومبدأ التقوى، وأصل الاحتراز من الفساد** – تسبق في بنائها الوقائي لحظة وقوع الضرر. فهذه المبادئ ليست آليات للتعامل مع الضرر بعد حدوثه فحسب، بل هي تدابير استباقية تمنع نشوءه ابتداءً على قاعدة الالتزام بتوجيهات الله الشرعية الأخلاقية.

وبناءً على ذلك فإن افتراض وجود الضرر في النص القرآني بوصفه حالة مشروعة في ذاته يمثل **خللاً منهجياً في فهم طبيعة الخطاب الشرعي**. فالقرآن – من حيث كونه مصدراً للتشريع – منزه عن أن يكون منشأً للضرر، وإن كان يبيّن أسبابه ويحذّر من مسالكه ويضع الأحكام التي تمنع وقوعه. ومن ثمّ فإن كل ضرر يظهر في الواقع إنما يرجع في أصله إلى **إخلال بشري في الفهم أو التطبيق أو السلوك،** لا إلى خلل في البناء التشريعي ذاته. وهنا نستنتج **"انتفاء قابلية الضرر شرعاً"** أو بمعنى آخر **"سقوط اعتبار الضرر لانتفاء أصله في القرآن" أو "انتفاء الضرر في الشرع لانتفاء مصدره الإلهي"**. ومن هذه المقدمة يمكن استخلاص قاعدة تأصيلية كلية مفادها:

(ما انتفى أصله انتفى اعتباره)

والذي يجعلها قاعدة هو "تحديد عناصرها وهي أن تكون القاعدة مستوعبة لجملة من الجزئيات" كما ذكر في كتب التقعيد الفقهي [1]، وإن القرآن يتضمن الكثير من الجزئيات المتصلة اتصالاً أصولياً بهذه القاعدة. فبناءً على ما تقرر من أن الشريعة لا تؤسس للضرر ولا تقرّ أصول الفساد، يتبيّن أن كثيراً من المظاهر غير الأخلاقية التي قد تظهر في الواقع الإنساني لا أصل لها في البناء القرآني ابتداءً، وإنما هي طوارئ ناشئة عن اختلال الفعل البشري أو انحراف القصد. ومن ثمّ ينعقد في النظر الأصولي أصلٌ كلي مفاده أن **ما انتفى أصله في القرآن انتفى اعتباره في مقام التقويم الشرعي**؛ إذ لا يصح عقلاً ولا شرعاً أن يُرفع الاعتبار إلى مرتبة الأصل أو يُجعل في مقام المعيار لما لم يثبت له أصل في الخطاب الإلهي. فالأصول القرآنية إنما تقيم ميزانها على ما هو حق وخير وعدل، أما ما لا أصل له فيها من صور الفساد أو الضرر أو الانحراف الأخلاقي، فلا يُتعامل معه بوصفه مكوّناً من مكوّنات التشريع، بل بوصفه خللاً طارئاً يُردّ إلى أصله بالإزالة أو الإصلاح. وبذلك يبقى الاعتبار الشرعي منضبطاً بالأصل المؤسس في الوحي، لا بالعارض المنفصل عنه.

ويتأكد هذا المعنى عند النظر إلى القواعد المرتبطة باليقين والشك، وفي مقدمتها القاعدة الكبرى **"اليقين لا يزول بالشك"**. فالقرآن قد قرر يقين كمال الدين وتمام النعمة في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ﴾ {المائدة: 3}، فكمال الدين وتمام النعمة دليل على أن البناء التشريعي قائم على **الخير والكمال والاعتدال**، لا على الضرر أو الاختلال. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ

[1] محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 1994)، ص47.

فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ {البقرة: 132}، والاصطفاء يدل على الاختيار الخالص من الشوائب أو كما قال الطبري عن الدين: "اجتباه لكم" [1]. ومن مقتضى هذا المعنى أن يكون الدين المصطفى **خالياً من أسباب الفساد الذاتي أو الضرر المقصود**، والعبرة أو الحكمة في الآية أن الإنسان يحتم عليه أن يموت مسلماً خالياً من أسباب الفساد والضرر. وبناء على ذلك، فإن الظواهر السلبية مثل **الضرر، أو الشك، أو سوء القصد** إذا ظهرت في الواقع، فإنها تظهر بوصفها حالات **طارئة على بنية الدين،** لا جزءاً من طبيعته. فالشريعة قد تعترف بوجودها في الواقع الإنساني وتضع آليات للتعامل معها، لكنها لا تجعلها أساساً تشريعياً يُبنى عليه الحكم ابتداءً. ومن هذا المنطلق أدعو نفسي والفقهاء المسلمين إلى ضرورة مراجعة الأحكام الفقهية وحركة الإفتاء الشرعي في عموم بلاد المسلمين بناءً على هذه القاعدة الأصولية الكبرى.

ويظهر هذا المعنى أيضاً في بعض التطبيقات الفقهية الدقيقة، ومن ذلك قاعدة **"الرخص لا تناط بالمعاصي"**. فالرخصة الشرعية إنما شرعت للتيسير على المكلف في حال **الاضطرار** أو **الحاجة المشروعة**، لا لتكون أداة لتسهيل المعصية أو تبريرها. ولذلك على سبيل المثال لا الحصر: قرر كثير من الفقهاء أن من قصد بسفره ارتكاب معصية – كقتل أو سرقة أو فاحشة – لا يستحق رخص السفر، لأن الرخصة فرع عن أصل الطاعة، وليست امتيازاً يمنح لمن تعمد نقض هذا الأصل. وهذا المعنى يظهر بوضوح في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ﴾ {البقرة: 173}، فالآية قيدت الإباحة بحال الاضطرار الحقيقي، ونفتها عمن كان باغياً أو معتدياً. والبغي

[1] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج6، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص316.

والعدوان هنا يعبران عن إرادة الفساد. ومن ثم فإن من انطلق إلى الفعل بنية الاعتداء لا يمكن أن يكون في حكم المضطر، لأن الاضطرار الشرعي مرتبط بحفظ الحياة أو دفع الهلاك، لا بتحقيق رغبات العدوان. ومن هنا يتبين أن الشريعة لا تعقد صفقات مع إرادة الفساد، ولا تكيّف أحكامها وفق رغبات المعتدين، بل تقيم ميزانها على **أصل الاستقامة المتوجة بالطاعة**. فالرخصة إنما تُفهم في سياقها الطبيعي، تخفيفاً عن **مكلف التزم بالأصل ثم عرضت له ضرورة، لا مكافأة** لمن تعمد الخروج عن حدود التكليف.

والخلاصة أن النظر الأصولي المتكامل يقود إلى نتيجة واضحة، وهي أن **التطرف أو الضرر ليسا ناتجين عن بنية الشريعة، بل عن انحراف في الفهم أو السلوك الإنساني**. فالشريعة في أصلها تقيم نظاماً يقوم على الاعتدال والعدل ودفع الفساد، وكل ما يظهر من مظاهر الغلو أو العدوان إنما هو خروج عن هذا النظام لا امتداد له.

7.5 منهج البواعث القرآني مؤصل على الدخول في السلم كعداوة للشيطان

يشير المفكر والقاضي المصري **طارق البشري** إلى ملاحظة منهجية دقيقة في تحليل الخلافات القانونية حين يقرر أن معظم اختلافات رجال القانون لا تعود في أصلها إلى اختلاف في فهم دلالة النصوص، بقدر ما ترجع إلى اختلافهم في **تقدير الواقعة وتنزيل الوصف الفقهي أو القانوني عليها** [1]. وهذه الملاحظة تلامس في حقيقتها أحد الإشكالات المركزية في علم الأصول؛ إذ إن الخلاف في الغالب لا يقع في النص ذاته، بل في **تحقيق مناطه**، أي في كيفية تشخيص الواقعة وتكييفها قبل إلحاق الحكم بها. غير أن هذا التقرير، على وجاهته من حيث

[1] معتز الخطيب، العنف المستباح، الشريعة في مواجهة الأمة والدولة، ط1، (القاهرة: دار المشرق، 2017م)، ص11.

الأصل، يبقى قاصراً إذا اقتصر على مستوى **تقدير الواقعة الظاهرة** دون النفاذ إلى **البواعث العميقة التي أنتجت الفعل**. فالمشكلة المنهجية الكبرى في تحليل الظواهر المتطرفة ـ على سبيل المثال ـ لا تتوقف عند توصيف الفعل أو تحديد درجته القانونية أو الشرعية، بل تتجاوز ذلك إلى فهم **التركيب الباعثي** الذي قاد الفاعل إلى ارتكابه. فالإنسان لا يصدر عنه الفعل في الفراغ، وإنما يتولد فعله من تفاعل معقد بين دوافع نفسية، وضغوط اجتماعية، وسياقات اقتصادية، ومؤثرات فكرية، بحيث يصبح الفعل في النهاية ثمرة **تزاحم البواعث** أكثر منه مجرد قرار معزول.

ومن هنا فإن المعالجة التي يقترحها هذا الميثاق لا تكتفي بإعادة توصيف الواقعة أو إعادة تقديرها، بل تسعى إلى الانتقال إلى مستوى أعمق يتمثل في **تحليل البواعث المؤسسة للفعل من داخل منظومة الشرع الإسلامي والسنن الإلهية**، أي الكشف عن شبكة الدوافع التي تراكبت حتى أفضت إلى وقوع الحدث. فالتطرف ـ في هذا المنظور ـ لا يُفهم على أنه مجرد حكم على فعل معين، بل بوصفه **حالة مركبة** تتولد من تفاعل علل متعددة تتصارع داخل النفس الإنسانية وفي محيطها الاجتماعي، والتي يقيدها الإسلام بضوابط شرعية فقهية وأصولية راسخة في التاريخ.

وفي سياق قريب من هذه الإشكالية، يقرر **طارق البشري** عند تعليقه على بعض الظواهر السياسية أن "العنف ليس من لوازم الغلو، ولا أن السلمية من لوازم الاعتدال" [1]. وهذه العبارة، على ما تتضمنه من محاولة للفصل بين المواقف الفكرية ووسائل التعبير عنها، تحتاج إلى قدر من التحرير المنهجي؛ لأنها قد تفضي، إذا أطلقت دون ضبط، إلى قدر من الالتباس المفهومي. فمن حيث التحليل المنطقي، يبدو أن العبارة تقرر أن الحركات المعتدلة قد تمارس العنف، كما أن الحركات

---

[1] معتز الخطيب، العنف المستباح، الشريعة في مواجهة الأمة والدولة، ط1، (القاهرة: دار المشرق، 2017م)، ص10.

المغالية قد تختار السلمية في بعض ممارساتها. غير أن هذا التقرير يظل وصفياً عاماً لا يميز بدقة بين **طبيعة الفعل** و**مشروعيته** و**بواعثه**. إذ ليس كل عنف في الواقع السياسي أو الاجتماعي يحمل الدلالة نفسها؛ فثمة فرق جوهري بين العنف العدواني الذي يصدر عن نزعة التسلط أو الكراهية، وبين القوة التي تمارس في سياق دفع العدوان أو مقاومة الظلم.

ولهذا فإن الإشكال في مثل هذه العبارات العامة أنها قد تخلط بين **الوصف الظاهري للفعل** وبين **التقويم المعياري له**، وهو ما يوقع التحليل في دائرة العموميات التي يصعب ضبطها أصولياً أو قضائياً على نحو عادل. كما أن تفسير ظهور العنف بمجرد الاعتقاد بأن باب الإصلاح قد أُغلق تفسير يظل قاصراً؛ لأنه يختزل الظاهرة في عامل واحد، بينما الواقع يدل على أن العنف غالباً ما يتولد من **تفاعل مركب بين الإحباط النفسي والضغط الاجتماعي والتأويل الفكري الزائد أو الناقص عن الحد الشرعي.**

إنّ تحرير هذه المقولة يقتضي إخضاعها لمنهجٍ أصوليٍّ أدقّ يميّز بين **الوصف المجرد للأفعال** وبين **تقويمها في ضوء المقاصد والعلل الشرعية**. فإذا نُظر في الواقع الإسلامي نظرَ تحقيقٍ وتفكيكٍ لمناطاته، تبيّن أن القول بأن العنف ليس من لوازم الغلو قد يصح من حيث الإمكان الوصفي؛ إذ قد يوجد غلوٌّ فكري أو عقدي لا يترجم بالضرورة إلى ممارسة عنيفة. غير أن المقابلة التي تقرر في الوقت نفسه أن السلمية ليست من لوازم الاعتدال تظل عبارة ملتبسة ما لم تُحرَّر مفاهيمها تحريراً منهجياً؛ لأن ظاهرها يوحي بإمكان اجتماع الاعتدال مع العنف بوصفه حالة عادية أو مقبولة، وهو تقرير يحتاج إلى ضبطٍ دقيق في ميزان التقويم الشرعي.

فالعنف في ذاته ليس حكماً معيارياً واحداً، بل هو وصف لأفعال متفاوتة تختلف أحكامها باختلاف مقاصدها وسياقاتها ومناطاتها؛ فقد يكون عدواناً محرماً إذا صدر عن بواعث الظلم والهوى، وقد يكون

استعمالاً مشروعاً للقوة إذا جاء في سياق دفع العدوان أو حماية الضرورات التي قامت الشريعة بحفظها لاسيما عند وقوع ظلم فادح. ومن ثمّ فإن اختزال المسألة في ثنائية "العنف" و "السلمية" دون تحليلٍ لبواعث الفعل وسياقاته يوقع الخطاب في نوعٍ من التعميم الذي لا ينسجم مع الدقة الأصولية في تقويم الأفعال. ومن ناحية التأصيل الشرعي الكلي، فإن الأصل الذي يقرره الخطاب القرآني في تنظيم الاجتماع الإنساني هو **قيام العلاقات على السلم والعدل والهداية**؛ أي على الحالة التي يتحقق فيها انتظام الناس في إطار الطاعة والعدل والرحمة. فالشريعة في بنيتها المقصدية تفترض ابتداءً أن المجتمع الإنساني ينبغي أن يقوم على السلم، وأن يكون الناس متساوين في أصل الكرامة الإنسانية، متوجهين إلى العدل، سائرين في طريق الهداية والطاعة. غير أن هذا الأصل لا ينفي إمكان وقوع الانحراف أو العدوان، بل يقرر أن تلك الحالات تمثل **خروجاً عن الأصل الفطري الذي أقامه الوحي أساساً للعمران الإنساني**.

وعلى هذا الأساس فإن النقاش حول العنف والسلمية لا ينبغي أن يُدار في إطار الشعارات العامة أو التقابلات السياسية المبسطة، بل في إطار تحليلٍ أصوليٍّ يردّ الأفعال إلى **مناطاتها وبواعثها ومقاصدها**، ويقيسها بميزان العدل الذي جعلته الشريعة معياراً لضبط السلوك الإنساني وحفظ نظام المجتمع. فالمعيار الحقيقي للاعتدال ليس مجرد وصف الوسيلة، بل **مدى التزام الفعل بمنظومة العدل والحق التي قررها الشرع**. ولهذا جاء الخطاب القرآني داعياً إلى إقامة حالة السلم بوصفها الإطار الطبيعي للعلاقات الإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ {البقرة: 208}. ويكشف هذا النص عن رابطة سننية دقيقة؛ إذ يقابل بين **الدخول في السلم** وبين **اتباع خطوات الشيطان**، بما يدل على أن صناعة العداوة والعدوان في المجتمعات إنما ترتبط

غالباً بمسارات انحرافية تبدأ من إفساد البواعث الداخلية للإنسان قبل أن تتجلى في صور الفعل الخارجي. ومن هذا المنطلق يصبح تحليل ظاهرة التطرف أو العنف متوقفاً على فهم **العلل العميقة التي تغذي هذه المسارات**. فالعنف ليس مجرد أداة سياسية أو اجتماعية، بل قد يكون في كثير من الأحيان نتيجة لاختلال داخلي في منظومة البواعث الإنسانية، حيث تتغلب نوازع الشيطنة أو الشهوة أو العدوان على مقتضيات العدل والسلم.

ولهذا يسعى هذا الميثاق إلى تأسيس مقاربة تحليلية تنطلق من دراسة **العلل الخُلُقية التاريخية** التي تصنع بيئات التطرف وتغذيه، وفي مقدمتها العلة المرتبطة بوسوسة الشيطان وما يتفرع عنها من تضليل فكري أو تحريض نفسي عصبي أو شهوي. فمتى فُهمت هذه العلل في سياقها الكلي أمكن الانتقال من مجرد توصيف الظواهر إلى **معالجة جذورها العميقة**، وهو ما يمثل خطوة أساسية في بناء فهم أصولي متماسك لظواهر العنف والتطرف في الواقع الإنساني.

7.5 مراجعة تأصيلية لمنهج مرصد الأزهر في تقعيد مفهوم التطرف

باعتبار أن الأزهر مؤسسة علمية ذات مرجعية دينية عريقة في العالم الإسلامي، فقد اقتضى المنهج العلمي الوقوف على ما صدر عن مؤسساته البحثية المعاصرة في معالجة ظاهرة التطرف، ومن أبرزها ما نشره مرصد الأزهر الذي أُنشئ عام 2015م [1]. وبالنظر التحليلي في ما قدّمه المرصد في هذا الباب، يتبيّن أن العمل الأبرز الصادر عنه أقرب في بنيته إلى **كتاب معلوماتي تشخيصي ذي طابع تفسيري – سياسي** لظاهرة التطرف، منه إلى معالجة **تأصيلية فقهية** تستقرئ الجذور المعرفية والعلل الكلية التي ينشأ عنها التطرف في بنية الفكر

[1] التطرف وملامح الشخصية المتطرفة، ط1، (القاهرة: مركز الأزهر لمكافحة التطرف، 2021م)، ص47.

والسلوك. ويظهر من خلال البناء العام للطرح أن خطاب مرصد الأزهر يتجه في جانب منه إلى **محاورة الخطاب الغربي ومجاراته في توصيف الظاهرة** وتفكيك صورتها السياسية والاجتماعية، أكثر من توجهه إلى تأسيس **إطار أصولي منهجي** يفسر منشأها في ضوء قواعد الشرع ومقاصده وقوانين السلوك الإنساني.

ومن الشواهد الدالة على هذا المسلك ما أورده الكتاب من توصيف المتطرف الديني بأنه "مريض بالسطوة والسلطة الدينية التي يُطوّع المجتمع كله لها، فيأمر وينهى ويحلّ ويحرّم حسب رؤيته القاصرة" [1]. غير أن هذا الوصف – على ما فيه من بعد توجيهي وتحذيري – بقي في حدود **التشخيص الوصفي** ولم يرتقِ إلى مستوى **التفسير التأصيلي العدلي**؛ إذ لم يُبيَّن فيه من الناحية المنهجية كيف تنشأ هذه السطوة في البنية الفكرية للفرد أو الجماعة، ولا ما العلل المعرفية أو النفسية أو الاجتماعية أو السلطوية التي تُفضي إلى تشكّل هذا النمط من الهيمنة الدينية. كما لم يُناقش مصطلح "التطرف" ذاته من حيث دلالته المفهومية؛ إذ إن لفظ **السطوة** في التراث الإسلامي ليس دائماً مذموماً بإطلاق، بل قد يندرج – بحسب السياق – في معنى **الحراسة أو الحماية** عندما يتعلق بحفظ النظام أو ردّ العدوان، وهو ما يدل على أن الحكم على المفهوم يحتاج إلى **تمييز أصولي بين مناطاته المختلفة** قبل إطلاق الوصف المرضي عليه.

ومن هنا يبدو أن هذه المعالجة تنتمي إلى نمط من **التشخيص التوصيفي ذي البعد الاحترازي**، غايته توجيه الخطاب العام نحو التحذير من التطرف ومجابهته، أكثر من كونها محاولة لبناء **نظرية تأصيلية في فهم علله ومنابع نشأته** على مستوى الأصول. فالتشخيص السياسي أو الاجتماعي، على أهميته، يظل قاصراً عن بلوغ مرحلة **التقعيد المنهجي** الذي يكشف عن الخلل في جذوره، لأن

---

[1] التطرف وملامح الشخصية المتطرفة، ط1، (القاهرة: مركز الأزهر لمكافحة التطرف، 2021م)، ص16.

الوقاية الحقيقية من الظاهرة لا تتحقق إلا بفهم عللها الأولى لا الاكتفاء بوصف مظاهرها.

ويظهر هذا القصور المنهجي أيضاً في تعريف المرصد للتطرف الديني بأنه "مجاوزة الاعتدال والتوسط في التعامل مع نصوص الشريعة" [1]. فهذا التعريف – وإن أصاب جانباً من الحقيقة – حصر التطرف في **صورة الزيادة والمغالاة**، ولم يتناول في المقابل **صورة النقص والانتقاص من مقتضى العدل في فهم النصوص والنوازل**، مع أن الميزان الأصولي يقتضي أن الانحراف عن العدل يقع بطرفين: **إفراط وتفريط**. فإذا كانت المجاوزة زيادةً على مقتضى النص والواقع فهي تطرف، فإن الانتقاص من مقتضاهما تعطيلٌ لميزانه، وهو كذلك نوع من الانحراف الأولي عن الاعتدال. ومن ثمّ فإن الاقتصار على تصوير التطرف بوصفه زيادة في التشدد دون بيان صورة النقص المقابلة يُفضي إلى **معالجة غير مكتملة للميزان الشرعي**، ويجعل التعريف أقرب إلى موقفٍ دفاعي أو تراجعي في بنية التحليل، بدلاً من أن يكون تعريفاً **مؤسساً على ميزان العدل الكلي** الذي يقوم عليه الفقه الأصولي في تقويم الفهم والتطبيق معاً.

وعليه، فإن المعالجة المنهجية الأعمق لظاهرة التطرف لا تكتفي بتحديد مظاهره أو التحذير من نتائجه، بل تنطلق من **تقعيد أصولي يفسر منشأ الانحراف في فهم النصوص والواقع**، ويربط ذلك بالعلل الكلية التي تضبط حركة الإنسان بين الإفراط والتفريط، حتى يُبنى الخطاب الإصلاحي على **فهم الجذور قبل معالجة الفروع**، وهو ما يمثل جوهر المنهج الأصولي في دراسة الظواهر الفكرية والسلوكية.

وتناول مرصد الأزهر لمكافحة التطرف في تعريفه للتطرف مسألتين أساسيتين:

الأولى: أن المفهوم اللغوي للتطرف مفهوم فضفاض.

---

[1] المصدر نفسه، ص20.

والثانية: أن ما يُعدّ تطرفاً في مجتمع ما قد لا يُعد كذلك في مجتمع آخر[1].

غير أن المعالجة الأصولية للمصطلح تقتضي تحرير القول فيه على نحو أدق؛ إذ إن إطلاق وصف الفضفاضية على المفهوم اللغوي لا ينسجم مع طبيعة المصطلح في أصول اللغة العربية. فكلمة **التطرف** في أصلها الاشتقاقي تدور حول معنى **الطرف والحد**، أي مجاوزة المركز أو الخروج عن موضع الاعتدال. وهذا المعنى اللغوي ليس مبهماً ولا متسيب الدلالة، بل يحمل بنية مفهومية واضحة تشير إلى **الزيادة أو النقصان عن حدّ العدل**. وقد تتعدد الاستعمالات الثقافية أو السياسية للمصطلح في البيئات المختلفة، غير أن هذا التعدد الاستعمالي لا يغيّر من **ثبات الدلالة الأصلية** التي تأسس عليها اللفظ في العربية وفي التراث الإسلامي. ومن ثمّ فإن القول "بنسبية الاعتدال من مجتمع إلى آخر" [2] بالتعميم لا يستقيم من منظور أصولي شرعي؛ لأن الاعتدال في حقيقته ليس مفهوماً نسبياً بل هو **ميزان ثابت، وثبات ميزانه متعلق بالفرد لا بالجماعة، إلا إذا اشتركت جماعة واحدة صراحة في سلوك واحد مثل ممارسة القتل أو الفساد في الأرض أو الشذوذ الجنسي أو غير ذلك**. فالعدل هو الأصل الثابت، أما التطرف فهو المتغير الذي يُقاس دائماً بمدى ابتعاده عن هذا الأصل، لا العكس. فالأصل أن يكون الرصد تابعاً لمنهج، وأن يقرر في المنهج ما يقاس به التطرف، ولا يشتمل في القياس تقييم مكانة التطرف بين الناس بدون معايير شرعية ثابتة مقررة في العدل السماوي.

بمعنى آخر، فإن تعريف التطرف لا ينبغي أن يُبنى على اعتبارات اجتماعية أو سياسية متغيرة بحيث يفقد المصطلح حقيقته الموضوعية؛ لأن التطرف في المنظور الشرعي ليس مجرد توصيف اجتماعي لحالة سلوكية، بل هو **انحراف عن ميزان الحق** الذي قررته الشرائع.

---

[1] المصدر نفسه، ص6.

[2] المصدر نفسه، ص103.

وبذلك فإن التطرف لا يتبدل بتبدل البيئات أو الثقافات أو السياسات، لأن جذوره العميقة تعود إلى علل إنسانية خلقية ثابتة. وإذا استُقرئت جذور الانحراف في التاريخ الخلقي الإنساني وُجد أنها تدور حول الفتن الثلاث الكبرى التي شكلت منطلقات الفساد الأولى: **فتنة الشيطان التي تمثل التزيين والوسوسة، وفتنة الشهوة التي تمثل الميل المنفلت عن الضابط، وفتنة الدماء التي تمثل العدوان الأقصى على الإنسان نتيجة انفلات الشيطنة والشهوة**. وهذه العلل الثلاث ليست مجرد حوادث تاريخية، بل هي أصول خلقية مفسِّرة لبنية الانحراف الإنساني في الفكر والسلوك. ومن هنا فإن استعمال مفهوم التطرف بمعزل عن هذه الأصول يجعل التعريف تابعاً للاعتبارات الذهنية أو السياسية أو الاجتماعية المصلحية، في حين أن حقيقته في المنظور الشرعي **مرتبطة بميزان الحق الذي قررته الرسالات السماوية**، وهو الميزان الذي استقرت معالمه النهائية في القرآن الكريم.

وقد عرض المرصد جملة من تعريفات التطرف المتداولة في الأدبيات الغربية لدى المدارس الفرنسية والألمانية والبريطانية والإيطالية، إلى جانب التعريفات التي تعتمدها بعض المؤسسات الحكومية الغربية في المجالات الثقافية والأمنية والاجتماعية [1]. غير أن هذه التعريفات، على اختلافها، تتعامل غالباً مع التطرف بوصفه **ظاهرة اجتماعية أو سياسية** تُقاس بمدى خروجها عن القيم السائدة أو النظم العامة سواء كانت القيم أو النظم العامة فاسدة أم صالحة، ولذلك فهي تعريفات تصف المظهر الخارجي للظاهرة أكثر مما تكشف عن **أصولها المعرفية والعللية**. ولهذا بقي حضور الرؤية النقدية أو التأصيلية في هذه المعالجة محدوداً، إذ انصبّ الجهد أساساً على نقل ما قررته

[1] المصدر نفسه، ص6-10.

الأدبيات الأخرى دون بلورة إطار أصولي مستقل يفسر الظاهرة من داخل منظومة الشرع.

ومع ذلك، فإن المقارنة بين معالجة التطرف في البيئات الشرقية والغربية تفتح باباً واسعاً لمسائل مركبة تتصل بطبيعة النظم القانونية والدينية والاجتماعية والثقافية في كل بيئة. ففي بعض المجتمعات الإسلامية يوجد **نظام تشريعي أخلاقي قوي في بنيته النظرية**، غير أن تطبيقه العملي قد يعتريه ضعف نتيجة فساد واختلالات إدارية أو مؤسسية أو سياسية أو اجتماعية عرفية. وفي المقابل، قد توجد في بعض المجتمعات الغربية أنماط من الفساد الأخلاقي أو المادي، مع وجود **أنظمة قانونية نافذة، وآليات رقابة مؤسسية فعّالة** تضمن درجة عالية من الشفافية وسيادة القانون، إلا أن الممارسة العملية قد تكشف أحياناً عن تعقيدات إجرائية أو بنيوية تستدعي التأمل النقدي. ففي إطار التجارب مع إجراءات التقاضي أمام بعض المحاكم في المملكة المتحدة – وهي دولة تُعرَف تقليدياً بسمعة قوية في مجال ترسيخ حكم القانون – لوحظ أن بعض محاكم الدرجة الأولى قد تميل إلى رفض الدعاوى أو تضييق نطاق قبولها في مراحلها الابتدائية، الأمر الذي يفضي عملياً إلى انتقال النزاع إلى مراحل قضائية أعلى تتطلب **تكاليف قانونية إضافية وإجراءات أكثر تعقيداً**. ومثل هذه الديناميات الإجرائية قد تؤدي، في بعض الحالات، إلى تضخم كلفة التقاضي واعتماد المتقاضين بدرجة أكبر على الخدمات القانونية المتخصصة، وهو ما يثير تساؤلات حول مدى تأثير البنية الاقتصادية للمهنة القانونية في فرص الوصول العادل إلى القضاء. كما يُلاحظ في بعض القطاعات الخدمية المرتبطة بالمجال القانوني أو الاجتماعي التي تقدمها الدولة وجود مؤسسات متعددة تقدم خدمات عامة، غير أن الاستفادة منها قد تعترضها قيود تتعلق بمحدودية الموارد أو بكثرة الشروط الإجرائية. ومن ثمّ قد يتولد لدى بعض المتقاضين انطباع بأن **تحقيق العدالة في الواقع العملي يرتبط أحياناً بتكاليف مالية وإجرائية**

مرتفعة، بما يستدعي نقاشاً أعمق حول توازن العلاقة بين فعالية النظام القانوني وإمكانية الوصول المتكافئ إلى العدالة، بحيث تطرح أسئلة مشروعة عن صناعة نظام قضائي أوليغارشي يحتكم إلى نظام ملكي ثري. غير أن هذه المقارنات، على أهميتها في الدراسات الاجتماعية والسياسية، تخرج عن نطاق هذا الميثاق؛ لأنها تتصل بقضايا الإدارة العامة والتنمية والعلاقات الدولية، وهي مجالات تختلف عن الغاية العلمية التي يتوخاها هذا الميثاق.

ولهذا فإنني أتجنب الدخول في سجال سياسي أو في تقويم ظواهر التطرف في المجتمعات المختلفة، ولا أنحاز في منهج الميثاق إلى طرف جغرافي أو ثقافي دون آخر، بل ينصرف إلى غاية منهجية محددة تتمثل في ثلاثة مقاصد رئيسة:

1. أولها **تأسيس فهم أصولي إسلامي رشيد لمفهوم التطرف** من خلال ردّه إلى قواعده الفقهية والشرعية الكلية، بصرف النظر عن اختلاف المجتمعات أو أنظمتها أو أديانها.
2. وثانيها أن يكون هذا الميثاق **مادة علمية منهجية** تسهم في بناء وعي أصولي لدى طلاب العلم والباحثين، بحيث يصبح إدراك الإنسان لبوادر التطرف في ذاته مقدمة لفهم التطرف في الآخرين.
3. وثالثها أن يتحول الميثاق إلى **أداة تحليلية يمكن بواسطتها رصد مظاهر التطرف في أي مجتمع** من خلال تحليل المواقف والأفكار والسلوكيات والسياسات، لا من خلال الانتماءات المعلنة أو الشعارات الفكرية فحسب.

وعلى هذا الأساس، يقتصر المؤلف في خاتمة الميثاق على إيراد نماذج تطبيقية من المسائل العقدية والاجتماعية، لا بقصد الاستقصاء التفصيلي للفروع الفقهية، بل لتوضيح كيفية تنزيل القواعد التأصيلية على الواقع، وبيان المعايير التي يمكن من خلالها التمييز بين الفهم المعتدل والانحراف المتطرف عند التعامل مع الأحكام الشرعية ومقاصدها باستخدام منهج هذا الميثاق، ولا سيما في المسائل المتعلقة

بإقامة الحدود الإلهية وضبطها بميزان العدل الذي قامت عليه الشريعة.

الفصل الثاني: منهجية ضبط فهم النصوص الشرعية ومراتبها في مواجهة التطرف

إنَّ فهم النصِّ الشرعي فهماً منضبطاً يُعدُّ من أعظم القضايا المنهجية في علم الأصول؛ إذ تتشكل من خلاله معالم الاعتدال أو ملامح الانحراف في الاستدلال وبناء الأحكام. وقد دلّ الاستقراء العلمي لتراث الاجتهاد الإسلامي على أنَّ كثيراً من مظاهر التطرّف لا تنشأ من النصوص ذاتها، بقدر ما تنشأ من اختلال المنهج في التعامل معها، سواء من جهة ضبط مراتب الشرع، أو من جهة تقدير مراتب القبول في الرواية، أو من جهة إدراك أثر الزيادة والنقصان في ألفاظ الأحاديث وما يترتب عليها من توسيع أو تضييق في دائرة الحكم الشرعي.

ومن هنا يتأسس هذا الفصل على مقاربة أصولية تحاول إعادة بناء النظر المنهجي في هذه القضايا من خلال تأصيل مفهوم التطرّف لغوياً ومنهجياً، وربطه ببنية التعاضد المقاصدي للقيم، ثم بيان مراتب النص الشرعي بين العصمة والتأويل والتبديل، قبل الانتقال إلى دراسة مسألة الزيادة والنقصان في ألفاظ الأحاديث من حيث مراتب القبول وأثرها في بناء الحكم، مع إبراز بعدها الفلسفي والمعرفي. والغاية من ذلك كلِّه تقعيد معالجةٍ منهجية جذرية تُعيد للنص توازنه في الفهم، وتكشف أن الاعتدال ليس موقفاً أخلاقياً فحسب، بل هو ثمرة انتظامٍ أصولي دقيق في قراءة النصوص واستثمارها في بناء الحكم الشرعي.

1- "التطرف" تأصيل لغوي وتقعيد منهجي

لا شك أن كل جذر لغوي في العربية يعكس فكرة محددة، فلا يوجد جذر أو حرف أو صوت خالٍ من مدلول، بل كل عنصر لغوي يحمل معنى يرسخ فكرة أو دلالة في الذهن. وفي هذا السياق، يُستفاد معنى التطرف من جذر الكلمة "ط ر ف"، وقد أشار ابن فارس (ت 395 هـ): "إنه يدل على حد الشيء وحَرفه" [1]. وقيل: طَرَفُ الشيء: منتهاه [2]. وقيل: الطَرَف (بفتح الراء): "هو حرف الشيء ومنتهاه" [3]. لكن الفراهيدي (ت 170 هـ) قال: "إن الطَّرَف: هو الطائفة من الشيء، تقول: أصبت طرفاً من الشيء" [4]. وأما الطَّرْفُ (بسكون الراء) فهو "اسم جامع للبصر" [5]. وعموماً هناك فرقة إسلامية تسمى "الاطرافية" على مذهب حمزة في القول بالقدر إلا أنهم عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه عن طريق العقل وأثبتوا واجبات عقلية كما قالت القدرية

---

[1] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر)، ص447.

[2] أحمد مختار عمر، اللغة العربية المعاصرة، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م)، ص1396.

[3] محمد فريد وجدي، معارف القرن العشرون – الرابع عشر – العشرين، ج5، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1971م)، ص710.

[4] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: محمد علي بيضون، 2003م)، ص43.

[5] المصدر نفسه، ج3، ص42.

[1]. وأول نصين عربيين تاريخيين ورد فيهما مفردة "المُتطرِّف" هما شعر ليلى الأخيلية في قولها وهي تتمنى لقاء المرثي حيَّاً:

فَيَا أَلْفَ أَلْفٍ كُنْتَ حَيًّا مُسَلَّماً ... لِأَلْقَاكَ مِثْلَ القَسْوَرِ المُتَطَرِّفِ [2]

وشعر لهُدبة بن خشرم (ت 57هـ / 677م) في قوله:

أسيلة مَجرى الدمع يَرضى بوصلها ... مُطالبها ذُو النَّيقة المتطرِّفُ [3]

ورد في "معجم الدوحة التاريخي" تعريف كلمة "المُتَطَرِّفُ في الأمر" الواردة في قصيدة هدبة، بأنها تعني: "من يبالغ فيه، ويخرج عن المعتاد".

نرى أن الشطر الأول من هذا التعريف صحيح ودقيق، إذ يعبّر عن صفة الإفراط والبلغ في الغاية، بينما الشطر الثاني، وهو القول بأنها "تخرج عن المعتاد"، لا يعكس الدلالة الحقيقية للكلمة في سياق القصيدة. فالقصيدة في مجملها غزل عذري يصف منزلة المحبوبة، ويبرز صعوبتها وعلو شأنها، بحيث لا يصل إليها إلا من بلغ أقصى درجات الصبر والعشق. كما يصف مجرى الدموع على خدّها بالنعومة، ويؤكد أن الوصول إليها مرهون بالتحري الشديد والمثابرة والبلغ في الطلب، حتى الوصول إلى الغاية القصوى.

وعليه، إذا فهمنا السياق الشعري الذي استُخدمت فيه كلمة "المتطرف"، فإن معناها الحقيقي هو "البالغ الغاية"، وليس "الخروج عن المعتاد"، إذ لم يكن هناك ما هو معتاد يُخرَج عنه، بل إن ما بدا

---

[1] محمد فريد وجدي، معارف القرن العشرون – الرابع عشر – العشرين، ج5، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1971م)، ص717.

[2] ديوان ليلى الأخيلية: عني بجمعه وتحقيقه: خليل إبراهيم العطية، جليل العطية، (بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد، 1966م)، ص91. **انظر أيضاً**: كلمة "المتطرف" في معجم الدوحة التاريخي.

[3] شعر هُدبة بن الخشرَم العُذري: تحقيق: يحيى الجبوري، ط2، (الكويت: دار القلم، 1406هـ/ 1986م)، ص122.

كخروج عن المعتاد يظل مجرد مجاز بلاغي مقبول في سياق الوصف العذري، ويخدم البناء الأخلاقي للشعر والغرض الغزلي من النص. والمعاني اللغوية تترجم مقاصدها الأصلية ولا تترجم معانيها بلاغياً في المعاجم اللغوية. ويجدر التنويه هنا بأن الشاعر هدبة بن خشرم، بحسب "معجم الدوحة التاريخي"، توفي سنة (57 هـ / 677 م)، أي عاش في فترة النبوة وامتداد الدعوة الإسلامية، وتوفي بعد الخلافة الراشدة بعقد ونصف تقريباً. هذا السياق الزمني يوضح أن لغة القصيدة ارتبطت ببيئة أخلاقية حاضنة للدعوة الإسلامية وانتشار الرسالة السماوية، مما يجعل من الخطأ إسقاط المعنى المعاصر لكلمة "المتطرف" على النص الشعري القديم. وبالتالي، فإن الشطر الثاني من تعريف المعجم، أي "يخرج عن المعتاد"، هو إضافة غير دقيقة على المعنى الأصلي. والصواب، من الناحية اللغوية والأدبية، أن يُفهم معنى "المتطرف" في قصيدة هدبة على أنه "البالغ الغاية" فقط، بما يتوافق مع سياق الغزل العذري والبيئة الأخلاقية والفكرية التي نشأ فيها الشاعر.

أما في المعاجم اللغوية المعاصرة، فيشير اللغوي أحمد مختار عمر في معجمه إلى أن "التطرف: "هو المغالاة السياسية أو الدينية أو المذهبية أو الفكرية، وهو أسلوب خطر مدمر للفرد أو الجماعة" [1]. ومع ذلك، يمكن القول إن هذا التعريف يصف حالة أو موقفاً معيناً شائع للتطرف، ولا يعد تعريفاً لغوياً بالمعنى الدقيق، إذ يفتقد إلى الربط الجوهري بين الكلمة وجذرها اللغوي الذي يحمل المعنى الأصلي والأخلاقي والفكري. فالتعريف المعاصر هنا يركّز على الجانب السلوكي أو السياسي أو الاجتماعي للتطرف، بينما التعريف اللغوي الأصيل ينبغي أن يبين أصل الكلمة ودلالتها الجوهرية في اللغة

---

[1] أحمد مختار عمر، اللغة العربية المعاصرة، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م)، ص1396.

العربية، أي مفهوم البغية والغاية المفرطة، بعيداً عن التحولات المعاصرة التي أفرزت مدلولات سلبية مرتبطة بالسياق السياسي والاجتماعي الحديث.

أما كلمة "تَطَرَّف"، كفعل لازم في وصف الشخص الذي يمارس فعل التطرف، فقد وردت في قصيدتين تاريخيتين كما جاء في معجمين تاريخيين:

الأولى: لبشار بن برد (ت 167 هـ) من البحر الطويل في قوله:

تَطَرَّف بالروحاء صَرَّام خُلةٍ ... ووصال أخرى ما يُقيم على أمر [1].

وجاء في معنى التطرف: "عدم الثبات على الأمر" [2]

الثانية: في ديوان البحتري (ت 280 هـ):

أناة أيها الفَلك المُدار ... أنهب ما تطَرَّفُ أم جُبار؟ [3]

وجاء في شرح معنى تطَرَّفُ: "أي خرج أو تجاوز عن التوسط والاعتدال في أمر أو فعل" [4]. يُلاحظ من كل ما سبق أن لفظ "الطَّرَف" يُستعمل في اللغة العربية للإشارة إلى الجزء القريب من نهاية الشيء، وقد عرّفه بعض أهل اللغة بأنه ما يقع بعد منتصف الشيء متجهاً إلى منتهاه. كما يظهر من الجذر اللغوي ارتباط الطَرْف بالعين أو بما وقع عليه النظر، أو ما شغلت فيه العقلية من طريق الملهاة أو الانفعال المتهيج.

بناءً على ذلك، يُستفاد من اشتقاق كلمة "التطرّف" أن معناها يحمل دلالتين مترابطتين: إما التمسك بالبداية وترك النهاية، أو التمسك

---

[1] ديوان بشار بن برد: قرأه وقدم له: إحسان عبّاس، ط1، (بيروت: دار صادر، 2000م)، ص361.

[2] انظر معنى التطرف في معجم الشارقة التاريخي.

[3] ديوان البُحْتُريّ: عني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، ج2، ط3، (1963م)، ص959.

[4] انظر كلمة "تطرف" في معجم الشارقة التاريخي.

بالنهاية وترك البداية، أي أن التطرف يعكس خللاً في التوازن بين الأطراف في الرأي أو الفعل أو الموقف.
وقد ورد استخدام كلمة "التطرّف" في الشعر العربي القديم، كما في قصيدة الوليد بن عقبة بن أبي مُعيط الأموي (ت 61 هـ)، حيث يقول:

أعفُ وأستحيي كما قد أمرتني ... فأعط سواي ما بدا لك وانحلِ
سأحدُو ركابي عنك إن عزيمتي ... إذا نابني أمر كسَلة مُنصلِ
وإني امرؤ للرأي مني تطرفٌ ... وليس شَبا قُفلٍ عليَّ بمُقفَلِ [1]

وفي شرح "معجم الدوحة التاريخي" ورد أن معنى كلمة "تطرّف" في هذا السياق هو: "إتيان الأمر من جميع أطرافه مبالغة فيه" [2]، إلا أن هذا التعريف لا يتوافق بدقة مع الجذر اللغوي "ط ر ف"، إذ أن إتيان الأمر من جميع أطرافه يشير إلى تفوق الحكمة وتعدد طرائق الاعتدال والفطنة في المسألة الواحدة، وهذا ليس فيه زيادة أو إنقاص، وهو ليس مبالغة، ولا يرقى بشكل محكم إلى الإفراط أو التفريط. فالمعنى الحقيقي للتطرف هنا يتصل بالتمسك بالرأي باعتبار أن الوليد بن عقبة الأموي صاحب رأي نافذ وفكر ثاقب، ويُمنع أن يغلق عليّه باب الحيلة أو إيجاد الحلول لا سيما أنه وصف نفسه في البيت الأول أنه يتعفف ويستحيي كما أمرته الأخلاق والدين، فلا يطلب العطاء لنفسه، ولا يصح أن يكون الوليد بن عقبة وفقاً لوصفه صاحب أخلاق ودين واعتدال ثم يبالغ في الأمر كما ذكر "معجم الدوحة التاريخي".
ومن المهم أن يُؤخذ في الاعتبار السياق التاريخي للقصيدة، فقد جاء ذكر الكلمة بعد نحو عقدين فقط من الخلافة الراشدة، في بيئة لغوية وأخلاقية متأثرة بالقرآن الكريم، حيث كانت مفاهيم (الغلو والطغيان والشدة مقابل الوسطية واللين) هي المرجعية الأخلاقية والاجتماعية.

---

[1] أبو الفرج الأصفهانيّ (ت، 356 هـ)، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عبّاس وآخرين، ج5، ط3، (بيروت: دار صادر)، (1429هـ/ 2008م)، ص101.

[2] انظر كلمة "تطَرُّف" في معجم الدوحة التاريخي.

وبالتالي، فإن تفسير "التطرّف" يجب أن يراعي الأصل اللغوي والأخلاقي للنص، وليس إسقاط المفاهيم المعاصرة عليه.
وإذا أردنا تطبيق هذا المعنى على المستوى العملي والحياتي، نقول إن الإنسان يتطرّف إذا تمسّك بالحياة الدنيا وترك الآخرة، أو تمسّك بالآخرة وترك مصالح الدنيا، وهو بذلك يخالف التوازن الكوني والأخلاقي الذي أراده الله للإنسان.
وبناءً على ما سبق، يمكن صياغة تعريف واضح ومركّز للتطرف في الفقه الإسلامي على النحو التالي: التطرف هو الزيادة أو الانتقاص من الشيء بما يخالف حدّه الشرعي، مع الحرص على مدلول التعدي في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ﴾ {البقرة: 229}، وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ {النساء: 14}. هذا التعريف يجمع بين الأصل اللغوي، والمعنى الأخلاقي، والمرجعية الشرعية، ويقدّم أساساً صلباً لفهم التطرف من جهة فقه الاعتقاد والحدود الشرعية.
نقترح في هذا السياق تعريف التطرف أصولياً بأنه تجاوز الحد الشرعي أو الانتقاص عنه، مع التوضيح أن الانتقاص غالباً ما يكون مقصوداً، بينما الإنقاص غالباً غير مقصود، والتطرف يشمل كلا الحالتين. ويمكن أن يكون من الداخل إلى الخارج، أو من الخارج إلى الداخل. فمثلاً، قد ينتج الانتقاص عن سرقة أو هدر أو استقطاع للمال، في حين قد ينتج الإنقاص عن تقليل أو خسارة مال غير مقصودة. ويُراعى في هذا التعريف أن الزيادة أو النقصان يكون بالنظر العقلي، إذ أن العقل هو منبع كل فكرة وسلوك، وهو أداة قياس الفعل والتقدير. وتمثل الزيادة مجاوزة للحد الشرعي الذي شرعه الله، في حين أن الانتقاص يُظهر التراجع أو الإخفاق في تشريع أو تطبيق الحد

الشرعي. وعادةً ما تتحقق الزيادة أو الانتقاص عبر ثلاث وسائل: الرأي، النظر، أو الاستدلال بالأصول. وللتعرّف على درجة التطرف عند أي فرد، ينبغي الوقوف على مدى تجاوزه للحد الشرعي أو انتقاصه منه، إذ لا يكفي الاكتفاء بالقول بأن "المتطرف" هو المخالف للشرع فحسب، أو مجرد جمع ألفاظ قرآنية مثل (الغلو، والتنطع، والتشدد، والتعنت)، ثم نزعها عن سياقها القرآني وأسباب وبيئات تنزيلها، وإسقاطها على أي واقع اعتباطياً.

فقد نجد فقيهاً عالِماً ورعاً مشهوداً له بالحكمة، لكنه إذا أفتى في مسألة ما بشكل خاطئ، يصبح حكمه في هذا الموضع ذو صبغة متطرفة. ومن هذا المنطلق، فإن التطرف موجود في كل مكان وفي كل إنسان، إلا أن نسبه تختلف وتتراوح، تماماً كما هو الحال مع الضغط النفسي؛ فلا يوجد إنسان خالٍ من الضغط النفسي، لكن شدته تختلف باختلاف العوامل والظروف.

ولهذا نحن ننكر إدخال كلمات جديدة على الشريعة الإسلامية من أبواب ثقافية مثل مفردة "الاعتدال" لأنها في نظرنا حجة لتمييع الحدود الشرعية، ويستوجب الوضوح في التعبير عن الحدود كما هي، فبدل "الاعتدال" في الإسلام، وجب أن نقول "العدل" في الإسلام. علماً بأننا ننكر استخدام كلمة "التطرف" مع الجماعات الإسلامية لما لها من مآرب سياسية وتطرف نقيض مضاد، إلا إذا كان في السياق الذي نعيد فيه تقعيد الكلمة.

وعليه، يجب الاتفاق على أن **كل إنسان معرض للتطرف** نفسياً أو اجتماعياً أو عاطفياً أو شرعياً، ما لم يثبت استواء ميزان الزيادة والانتقاص في أحكامه الشرعية بالنظر إلى الوقائع العملية والحدود الشرعية. ويشمل هذا أيضاً ألفاظه الشرعية التي ينبغي أن تكون متوسطة، لا زائدة ولا ناقصة. وفي عصر التطور الرقمي والسرعة، الذي يُعَد عصراً مادياً ظاهرياً عابراً لسرعته وسخافته، أصبح كثير من الألفاظ الشرعية المتداولة إما زائدة أو منتقصة، مما أدى إلى

ارتباك الناس وانحرافهم عن المعايير الشرعية الصحيحة. وصدق ابن القيم إذ قال: "إن الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفاً ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئاً عرَّفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ مع العلم بأن المتكلم بها لم يُرد معانيها ولم يُحط بها علماً، بل تجاوز للأمة عما تكلمت به مخطئة أو ناسية أو مُكرهة أو غير عالمة به، إذا لم تكن مريدة لمعنى ما تكلمت به وقاصدة إليه، فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم" [1]. ودليل ذلك، أن الفقهاء والعلماء في التاريخ الإسلامي أصدروا أحكاماً زادت عن الحد أو نقصت منه وفق ظروف زمانهم، ولو أمعنا النظر فيها اليوم، لوجدنا أن بعض الأحكام الزائدة كانت تحتوي على عناصر من النقص، وبعض الأحكام المنتقصة كانت تحتوي على عناصر من الزيادة، وكل ذلك يعكس تطرف النفوس ومفارقتها لما جاء في القرآن من توجيه لتهذيبها بما يتوافق مع شريعة تتجاوز النفس البشرية عظمة ورقياً وقدراً.

ولهذا، فإننا نرفض إدخال مفردات جديدة على نصوص الشريعة الإسلامية تحت ذرائع ثقافية، مثل استخدام كلمة "الاعتدال"، لما في ذلك من مخاطر تمييع الحدود الشرعية وطمس المعنى القرآني الأصلي للأحكام. ومن ثم، فإن التعبير الشرعي ينبغي أن يكون واضحاً ودقيقاً ومشرعاً في تحديد الحدود كما هي دون لَبْس أو زيادة أو نقصان. وعوضاً عن مفهوم "الاعتدال في الإسلام" الذي يُستعمل أحياناً بشكل فضفاض نتيجة ضعف الإيمان والاعتقاد والعمل، وذلك

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عُزير شمس، وجعفر حسن السيد، ج3، ط2، (الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت: دار ابن حزم، 2019م)، ص492.

للانتقاص من قيم شرعية أصيلة، ينبغي القول "العدل في الإسلام"، باعتباره التعبير الأصلي والشرعي الذي يحدد الحقوق والواجبات والحدود بمفهومها الكلي.

وبالمثل، فإننا ننكر استخدام مصطلح "التطرف" في وصف عموم المسلمين، إذ غالباً ما يُوظف هذا المصطلح لأغراض سياسية ولتحقيق أجندات مضادة متطرفة هي الأخرى في ذاتها، ما يخل بالمعنى الشرعي ويشوّه الحكم على الفعل أو الفكر، لأن كل شيء يقدر بقدره.

إلا أن استخدام كلمة "التطرف" يكون مقبولاً في السياق العلمي والفكري الشرعي حين يُعاد تقعيد المصطلح وفق أصوله الفقهية واللغوية، أي باعتباره قياساً على تجاوز الحد أو الانتقاص منه في الأحكام الشرعية، بما يضمن وضوح المعنى وصحة الدلالة الشرعية.

ولذلك، فإن القاعدة الناظمة لتقييم "المتطرف" تقوم على تقديره الواعي لتناسب ودرجة الزيادة أو الانتقاص من الحد الشرعي عند النظر في الحكم الشرعي. غير أن هذا التقييم ليس من اختصاص عامة الناس، نظراً لعدم امتلاكهم القدرة الكاملة على التمييز بين الأحكام وفق الظروف المختلفة، ولأن الأمر مرتبط بمعرفة وخبرة المتخصصين في العلوم الشرعية، وأبرزها أصول الفقه. فمسؤولية قياس التطرف أمانة علمية دقيقة، ولا يمكن أن يخضع للتقديرات الشخصية أو الإشارات العفوية، بل يجب أن يستند إلى موازين كونية متجلية في سنن الله العادلة. وبناء عليه، فإن مسلك الإنسان الناظر إلى الحد الشرعي يجب أن يتحلى بصفتين أساسيتين: **الاستقامة والأمانة**.

هاتان الصفتان تؤديان إلى **إقامة العدل**، وهو ما يمهّد لقيام الإنسان بوظيفة **الاستخلاف في الأرض**. وبغياب الاستقامة وضياع الائتمان، لا يتحقق الاستخلاف وفق الأصول المُراد لها، وهذا يفسر ورود كلمة "أطرافها" في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ {الرعد:

41}؛ وقد اختلف أهل التأويل في معنى "ننقصها من أطرافها"، إلا أن مراجعة أقوال المفسرين في القرن الثالث الهجري أظهرت تعدد المعاني الظاهرية، مع إجماعهم على المعنى الجوهري، حيث قال الفراء (ت 207 هـ): موت علمائها [1]. وقال عبد الرزاق الصنعاني (ت 211 هـ): "حدثنا عبد الرزاق، عن الثوري، عن منصور، عن مجاهد: قال: الموت موت علمائها وفقهائها" [2]. بينما قال أبو عبيد المثني (ت 210 هـ): "مجازه: ننقص من في الأرض ومن في نواحيها من العلماء والعُباد" [3]. واستمر ذكر ذات الرواية عند مجمل العلماء والفقهاء في القرن الرابع الهجري، حيث قال الطبري (ت 310 هـ): "ننقصها بذهاب فُقهائها وخِيارها" [4]. ونقل عنهم الماتريدي (ت 333 هـ) [5]. وذكر ذلك ابن منظور (ت 711 هـ) في لسان العرب [6]. وإذا قيل: إن المعنى هو نقصان نواحي الأرض، فنقول إن نقصان الأرض والعلماء في عرفنا سيان، لأن الفساد في الأرض الذي يؤدي إلى

---

[1] أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار، ج2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1955م)، ص66.

[2] تفسير عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: محمود محمد عبده، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص240.

[3] أبي عبيدة معمر بن المثني التيمي، مجاز القرآن، ج1، ط1، (القاهرة: محمد سامي الخانجي، 1954م)، ص334.

[4] جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار معروف، وعصام الحرستاني، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م)، ص434.

[5] أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ج6، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص355.

[6] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، ج29، (القاهرة: دار المعارف)، ص2659.

نقصان أطرافها هو بسبب قلة الوعظ والدعوة والإرشاد التي يقدمها العلماء أو بسبب موت العلماء، وهو ما يعني غياب الاستخلاف في عمارة الأرض.
وإذا قيل إن المعنى المقصود هو نقصان نواحي الأرض، فنرد بأن نقصان الأرض والعلماء متعاين في عرفنا الشرعي، إذ إن الفساد الذي يلحق بالأرض وينتج عنه نقصان أطرافها غالباً ما يكون نتيجة غياب الوعظ والدعوة والإرشاد التي يقدمها العلماء، أو بسبب قلة جهد العلماء أو موتهم. وهذا، بدوره، يعني غياب الاستخلاف في عمارة الأرض وحفظ مقاصدها، فتضعف القيم الشرعية، وتتضاءل قدرة الأمة على المحافظة على حدود الله وإقامة العدل في شؤونها العامة والخاصة.

2ـ التطرف تقعيد التعاضد المقاصدي للقيم

ليس التطرّف – في ميزان النظر الأصولي – مجرد مجاوزةٍ سلوكيةٍ أو حدّةٍ في التعبير، بل هو انحرافٌ قيميٌّ ناشئٌ عن اختلالٍ في حفظ القيم الخيرية ذاتها. فالقيم الخيّرة، بوصفها مقاصدَ موجِّهةً للفعل الإنساني، لها مقدارٌ وحدٌّ تقوم به عدالتها؛ فإذا انتُقص من بعضها أو أُخرجت عن سياقها الكلي الذي تنتظم فيه، تولّد عن هذا الانتقاص ميلٌ حادٌّ إلى يعوّض النقص بمغالاةٍ في قيم شرانية أخرى. ويمكن أن ينشأ التطرّف من فائض خيرٍ، أو من عطبٍ في توزيع الخير، أو من شدة التمسك بالقيمة، أو من بترها عن كليّاتها وضوابطها. فهو – في جوهره – أثرُ خللٍ في ميزان المقاصد، حيث يتحول الجزء إلى كلٍّ، والوسيلة إلى غاية، والغيرة إلى عدوان، فيغدو الدفاع عن القيمة سبباً في نقضها، ويصبح الانتقاص منها منبعاً لسلوكٍ يتزيّا بلبوسها وهو في الحقيقة تقويضٌ لها.

ينطلق طه عبد الرحمن من تقريرٍ لافتٍ مفاده أن: "القيم الأساسية التي تبنى عليها الحياة الطيبة أو الحياة الخيرة تكون متعارضة أو متنازعة أو متصادمة" [1]. ويُفصّل ذلك بقوله: "إن التصادم القيمي لا يرجع إلى الذاتية القيمية أو النسبية القيمية بل إلى اتصاف القيم بصفتين أساسيتين وهما التباين والتغاير، ويضرب مثالاً بالقيم المتغايرة كـ "المعرفة" و "الرحمة"، والمتباينة منطقياً كـ "العدل" و "العفو" [2]. غير أن هذا التقرير – وإن كان دقيقاً في توصيف المستوى الظاهري للتجربة الإنسانية – يحتاج إلى تحريرٍ من جهة التحقيق الأصولي للمناط، إذ لا بد من التمييز بين "التصادم الظاهري الابتدائي" و "التكامل الدرجاتي الكمالي". فالقيم، من حيث هي مقاصد شرعية كلية، ليست جواهر منفصلة تتزاحم في حيّزٍ ضيق، بل هي معانٍ مترابطة تنتظم في نسقٍ توحيديٍّ أعلى. والتباين أو التغاير لا يساوي التناقض، كما أن اختلاف الجهة لا يستلزم فساد الجمع. فـ "المعرفة" و "الرحمة" – وإن اختلفتا ماهيةً – إلا أن اكتمال إحداهما يستدعي الأخرى في سلم الترقي الأخلاقي؛ إذ الجهل يُورث قسوةً، بينما المعرفة الراسخة تُنمّي إدراك الضعف الإنساني، ومن ثَمَّ تستدعي الرحمة. فالمعرفة التي لا تُثمر رحمةً هي معرفة ناقصة، والرحمة التي لا تستند إلى معرفةٍ قد تنقلب إلى عاطفةٍ عمياء. ومن هنا فالعلاقة بينهما علاقة تعاضدٍ تكاملي، لا تصادمٍ جوهري.

وكذلك الشأن في "العدل" و "العفو". فهما – من جهة المنطق المجرد – متباينان؛ لأن العدل إعطاء كل ذي حق حقه، والعفو إسقاط بعض الحق. غير أن النظر المقاصدي يكشف أن العفو في موضعه هو تعميقٌ للعدل الرحماني المستطاع لا نقضٌ له؛ إذ العدل يضع الإطار، والعفو

---

[1] طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟ ط1، (مراكش: جامعة القاضي عياض، 2001م)، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص14-16 .

يرقّيه أخلاقياً. بل إن العدل إذا بلغ كماله الاجتماعي قد يقتضي العفو لترسيخ السلم وإحياء روح التسامح. فالعفو بعد استيفاء مقتضى العدل ليس تفريطاً فيه، بل استكمالٌ لروحه. وعليه، فالقيم في ذروة تحققها لا تتنافى، بل تتآزر.

ومن هنا يمكن القول إن القيم تحمل في داخلها احتمالاتٍ تعاضدية؛ إذ كل قيمةٍ كبرى تتضمن أبعاداً من القيم الأخرى، سواء كانت قريبة أو بعيدة. غير أن هذا التعاضد لا يظهر إلا في أفق النظر إلى "غاية القيم" لا إلى "وسائلها". فإذا نُظر إلى القيم في بعدها الأداتي الدنيوي المجرد، أمكن تصور تصادمها، أما إذا نُظر إليها في إطارها الغائي المتصل بالاستخلاف والآخرة، فإنها تنتظم في سلمٍ واحدٍ من الكمال. ولهذا فإن تقدير طه عبد الرحمن لوجود "تصادم القيم" ثم اقتراحه "مبدأ تصادف القيم" [1]، يبدو منسجماً مع أفقٍ دنيويٍّ أفقيٍّ يدرس القيم في حدود التجربة الإنسانية المجردة، لكنه لا يستوعب – من جهة التحليل الأصولي – الامتداد العمودي الأخروي الذي يمنح القيم انسجامها النهائي. فالقيم في المنظور القرآني ليست أدواتَ تنظيمٍ اجتماعيٍّ فحسب، بل هي معابرُ إلى الكمال الإنساني، ولا يتحقق الكمال إلا بانتظامها تحت مرجعيةٍ واحدةٍ هي مرجعية الوحي. فإذا أراد الإنسان أو الدولة تثبيت القيم الخيرية في بنيان الحياة، فلا بدّ أن يتم ذلك وفق منظور رسالي أخروي، لا مقتصر على حسابات دنيوية عارضة أو عدمية مؤقتة. فإقامة القيم تتطلب تأصيلها، وإحيائها، وضبط تطبيقها بما يحقق مقاصدها العليا في حياة الإنسان وفي عمارة الأرض، وهي الغاية التي يقوم بها الاستخلاف الإنساني. فالأمانة على القيم لا تتحقق إلا إذا وُجد انسجامها الكلي، إذ لا يمكن اعتبار الإنسان أو المجتمع مؤتمناً إذا تصارعت قيمه أو تصادمت، أو إذا اقتصرت على تطبيقات جزئية غير متسقة. وبالإحياء الأخروي – أي الالتزام

[1] المصدر نفسه، ص52.

بالقيم في ضوء مقاصد الشرع الإلهية – يُمكِّن الإنسان من القيام بالاستخلاف، محافظاً على تكامل القيم. ولهذا نحن نخالف قول طه عبد الرحمن: "تتصادم "الحياة" مع "العدل" متى كان التعرض للهلاك وسيلة توصل إلى دفع الظلم" [1]. فهنا يُفترض تعارضٌ بين حفظ الحياة وإقامة العدل. غير أن هذا الافتراض يقوم على تعريفٍ للحياة محصورٍ في بعدها الدنيوي البيولوجي. أما إذا أُدرج مفهوم الحياة في أفقه الشرعي، الذي يشمل الحياة الأخرى أو يجمع بين الدارين، فإن المعادلة تتغير؛ إذ دفع الظلم وفق الشروط الشرعية، ولو استلزم بذل النفس، لا يُعدّ هلاكاً بالمعنى القيمي، بل انتقالاً إلى حياةٍ أرقى أولاً، وحفظاً لأرواح ذوات أخرى ثانياً. ومن هنا يتغير توصيف "الهلاك" ذاته؛ فلا كل موتٍ في سبيل إقامة العدل يُسمّى فناءً، بل قد يكون إحياءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ {آل عمران: 169}. وعليه، فإن التعارض بين "الحياة" و "العدل" ليس تعارضاً حقيقياً، بل هو ثمرة تعريفٍ قاصرٍ للحياة. فإذا اتسع المفهوم ليشمل الغاية الأخروية، زال التصادم، وصار العدل حافظاً للحياة في معناها الأعمق. وكذلك قوله: "بتصادم "الحرية المطلقة" مع "المساواة المطلقة" لأن الواحدة منهما لا يمكن أن يتحقق إلا على حساب الأخرى" [2]، فهذا التقرير يفترض وجود كيانات مفهومية اسمها "الحرية المطلقة" و "المساواة المطلقة". غير أن التحقيق الأصولي يقتضي فحص الوجود الواقعي لهذه الإطلاقات؛ إذ لا وجود عملياً لحريةٍ مطلقةٍ خارج كل قيد، ولا لمساواةٍ مطلقةٍ في كل الأحوال. فالحرية في المنظور الشرعي حريةٌ منضبطةٌ بالتكليف،

[1] طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟ ط1، (مراكش: جامعة القاضي عياض، 2001م)، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص14.

والمساواة مساواةٌ في أصل الكرامة والجزاء، لا في تماثل الأحوال والقدرات. والإطلاق هنا ذهنيٌّ تصوريٌّ أكثر منه واقعيٌّ تنزيلي. ولذلك فإن ميزان القيم لا يُبنى على افتراضاتٍ مطلقةٍ غير متحققة، بل على موازين قسطٍ منضبطة، كما قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً...﴾ {الأنبياء: 47}. فالموازين هنا ليست نسبيةً خاضعةً لتقدير الإنسان وحده، بل مؤسَّسةٌ على عدلٍ إلهيٍّ محيط، يضبط الحرية ويقوّم المساواة ويمنع تحوّلهما إلى ذريعةٍ للظلم.

والخلاصة: أن القول بتصادم القيم يصحّ في أفقٍ تجريبيٍّ دنيويٍّ محدود، حيث تُفصل القيم عن غايتها العليا، أما في الأفق القرآني المقاصدي، فإن القيم – وإن تغايرت جهاتها – تنتظم في نسقٍ توحيديٍّ واحد، وتتعاضد في تحقيق غاية الاستخلاف. فالتصادم ليس في ذات القيم، بل في قصور النظر إليها، أو في اقتطاعها من سياقها الغائي، أو في تجريدها من بعدها الأخروي. وإذا أُعيدت إلى ميزانها الشرعي، تكشّف انسجامها، وظهر أن كمال الإنسان لا يتحقق بصراع القيم أو بتصادفها كما يقترح طه عبد الرحمن، بل بتركيبها في وحدةٍ أخلاقيةٍ متكاملة، لا سيما أن طه عبد الرحمن يعترف أن "أصول القيم ليس مأخذها إلا الصفات الإلهية، لأنها كمالات، ولا كمال في غير هذه الصفات" [1]. بالنظر فيما سبق، نخالف في هذا المقام الرأي الذي نقله طه عبد الرحمن عن جون كيكس [2] (John Kekes) في كتابه "أخلاقيات التعددية"، حين يقول: "لا يوجد مبدأ عام يمكن أن يؤخذ

---

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص211.

[2] جون كيكس (John Kekes) أستاذ الفلسفة والسياسة العامة في جامعة ولاية نيويورك.

به أو قاعدة مقررة يمكن اتباعها للخروج من هذا التصادم" [1]. فنحن نرى أن **الحق الشرعي المقرر وفق السنن الإلهية المنكشفة عبر الوحي، والذي لا يفارق بزيادة أو نقصان، هو المبدأ والقاعدة الكلية للخروج من أي تصادم قيمي**. فالحق الإلهي ليس نسبياً، ولا يقبل الاختلاف في حدّه؛ ومن انطلق منه، وجَّه تعددية القيم إلى حالة صحية، إذ تزداد كل قيمة أو تتعاضد مع غيرها بالرجوع إلى المبدأ الإلهي، الذي يضبط علاقتها ببقية القيم. فالتعددية هنا ليست فوضى ولا تصادماً، بل هي انسجام ضمن الإطار الشرعي المتكامل.

وتجدر الإشارة إلى أن **القيم الأخلاقية والخيرية ليست اختراعاً بشرياً**، بل أوجدها الله في خلق الإنسان، وخلق الشيطان قبله، ولكنه فسق عن أمر ربه، وجعل عقل الإنسان أداةً لضبطها وفهمها، وتمييزه عن باقي المخلوقات تكريماً وعطاءً. فلا يمكن للإنسان، مهما بلغ من معرفة أو علم، أن يكون مبتكراً لها، بل هو مكلّف بتقويمها وإحيائها وفق ما وهبه الله من فطرة وعقل. وعليه، نقف عند قول طه عبد الرحمن: "إن أحد أوجه القيم الأخلاقية الذي يخص كل أمة على حدة يتعلق بثقافتها وتاريخها" [2]. ونرى أن هذا القول **استنتاجي تحصيلي وليس أصلياً حجاجياً**؛ إذ القيم الأخلاقية لكل أمة مرتبطة بدينها على نحو تاريخي، والدين قد يتشكل في الثقافة أو الأعراف أو الطقوس، لكن هذا لا يجعل القيم الأخلاقية منتجاً ثقافياً محضاً، بل هي **نتاج اعتقادي متجذر في الإيمان الصادق بالله**. ومن هذا المنطلق، فإن استبدال القيم الإلهية، التي أسست لها الشرائع، بالقيم المادية البشرية، هو **عبث وتجريب وانفعال بشري مؤسس على الانسلاخ المتعمد وغير الراشد خارج إطار السنن الكونية الثابتة**. وحيث يرى طه عبد

---

[1] طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟ ط1، (مراكش: جامعة القاضي عياض، 2001م)، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص18.

الرحمن أن "الغلو في العقلنة أدى إلى تعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد وهو ما أدى إلى السقوط في شرك القيم" [1]، فنحن نرى أن **العقلانية بحد ذاتها لا تنتج التعارض مع الدين**، بل التعارض ينشأ من **شيطنة النفس الأمارة بالسوء، أو الغرور، أو التكبّر، أو الانفعال المفرط**. وهذه حالات شعورية أو لا شعورية لا تصنف كغلو في العقل، بل هي ضلال يستند إلى الطبائع الحيوانية، كما عبر القرآن: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ {الفرقان: 44}.

إن العقل آية من آيات قدرة الله، واستخدام القرآن لمصطلح "يعقلون" في مجمل القرآن يرتبط دائماً بالعلم والرشد والحكمة، وغالباً مع خلق الإنسان والكون، ما يجعل العقل أساساً لتأسيس كل قيمة. ومن ثمّ، **الإفراط في العقلنة لا يمكن أن يؤدي إلى قيم متعارضة مع الدين أو خارج نطاق الشرع الإلهي**، إذ هذا مستحيل تأسيسياً وأصولياً منذ خلق الكون. كما نؤكد أن **العقل الجمعي لا يعتد به شرعاً كمصدر للقيم**، فهو غالباً عقل ثقافي يقوم على المصلحة الزائلة، بينما القيم الأصيلة ترتبط بالدين وبالشرع الذي يثبت أركانها.

وفي هذا الإطار، فإن نظرية طه عبد الرحمن لإصلاح تصادم القيم من خلال تقديم تعددية قيمية جديدة تقوم على "مبدأ تصادف القيم"، والتي تقترح "دفع آفة تسيب العقل من خلال بث قيمة الإيمان فيه، ودفع آفة تسلط السياسة من خلال بث قيمة الخير فيها، ودفع آفة تطرف الثقافة من خلال بث قيمة الفطرة فيها" [2]. هي نظرية تحتاج إلى إعادة

[1] طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟ ط1، (مراكش: جامعة القاضي عياض، 2001م)، ص18.

[2] المصدر نفسه، ص52.

تأصيل: فالقيم الأصلية للخير والفطرة هي **موجودة في خلق الإنسان ومنسوبة إلى الله قبل أي اعتبار ثقافي أو سياسي**. أما الآفات المتنوعة (كالتطرف السياسي، والثقافي، والاجتماعي أو النفسي أو غيرها) فهي نتيجة وساوس الشيطان والشهوات، ولذلك وجب أن يكون عماد تأسيس وتقويم القيم متلازم ومعقود على قاعدة الدين سواء جحدته أو أنكرته الحضارات أم لا، وفي حال الإسلام تعقد القيم على شرع الله المؤسس على أركان الإسلام.

ومن هنا يظهر أن **القيم النوعية عند الله ثابتة، بينما قيم الإنسان تتعدد وتشعب كمياً في الحياة الدنيا**، وهو ما أكده القرآن: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ {الملك: 2}، فالحسن من الأعمال هو ما كان ذا قيمة شرعية حقيقية، لا مجرد كمّ دنيوي.

وأخيراً، إذا تأملنا ظاهرة التطرف من منظور رحماني قيمياً مقاصدياً، يتضح أن جذورها ليست في فسق إرادي محض، بل غالباً في **انتقاص الحدود الشرعية داخلياً أو تهميش المتطرفين اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً**، مما يخلّ بالانسجام بين الإنسان والفطرة التي هي **خزان القيم الفطرية الأصيلة**. ومن هنا ينبع وجوب **معالجة التطرف معالجة عادلة متوازنة**، تقوم على استيعاب المقاصد الفطرية وضبطها وفق الشرع الإلهي، باعتبارها الإطار الأساسي الذي يضمن ضبط السلوك وتحقيق الكمال الإنساني، "والفطرة هي مستودع القيم، ولا إنسانية بلا القيم الفطرية" [1]. فالخطاب الإصلاحي الفقهي هنا لا يتجه إلى العقاب أو الوعظ وهما شائعان في معالجة التطرف، بل إلى **إعادة تأسيس العلاقة بين النفس والقيم الفطرية**، لتصبح كل ممارسة إنسانية متسقة مع السنن الشرعية، ولتتحقق العدالة الأخلاقية والاجتماعية من جذورها، بعيداً عن الانحرافات الناتجة عن الجهل أو التجاهل للحدود

[1] المصدر نفسه، ص57.

الإلهية. وبهذا يُصبح الطريق إلى ضبط التصادمات القيمية **معتمداً على إعادة كل قيمة إلى أصلها الشرعي والفطري، لا على اجتهادات نسبية أو ثقافية**، فتتضح الصورة الكلية للقيم كشبكة متكاملة، متفاعلة، ومتسقة مع الغايات الشرعية الإلهية.

3- مراتبُ الشرعِ بينَ العصمةِ والتأويلِ والتبديل

الشرع في اصطلاح الناس يُستعمل على ثلاثة معانٍ متمايزة في الرتبة والسلطة والحجّية، وقد ذكرها ابن تيمية باختصار [1]، ولكن سوف نعيد تقريرها بتوسع محكم:

أولاً: الشرع المُنزَّل

وهو ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ أو ظنّيٍّ معتبر من الوحي المعصوم، كتاباً وسنّةً، مما جاء به الرسول (ﷺ) بلاغاً عن الله تعالى. وهذا هو **الأصل الشرعي الأعلى** الذي تتأسّس عليه سائرُ الأحكام، وتُوزَن به الأقوال والاجتهادات. فاتباعه واجبٌ بإطلاقٍ من حيث الجملة، ومخالفته على وجه المكابرة أو الاستحلال موجبٌ للإثم، بل قد يبلغ بصاحبه حدّ الكفر إن تضمّن تكذيباً أو استحلالاً لما عُلِم من الدين بالضرورة. والشرع المنزل يتميّز بأمرين:

أولاً: العصمة في مصدره.

ثانياً: العموم في مرجعيته؛ إذ هو خطابٌ للأمة كافة، لا لفئةٍ دون أخرى.

---

[1] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج3، ص168.

ومن هنا كان هو **المعيار الضابط** الذي لا يُزاد عليه من جهة الإنشاء، ولا يُنتقص منه من جهة الإبطال.

ثانياً: الشرع المُؤوَّل

وهو ما نتج عن **اجتهاد المجتهدين** في فهم النصوص وتنزيلها على الوقائع، كالمذاهب الفقهية المعتبرة (كمذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم). وهذا النوع ليس وحياً في ذاته، بل هو **فهمٌ بشريٌّ للوحي**، يحتمل الصواب والخطأ، ويثاب المجتهد فيه على اجتهاده وإن أخطأ، ما دام منضبطاً بأصول الاستدلال. وخصائص هذا الشرع المؤوَّل:

- أنه **ظنّيٌّ في أكثر جزئياته وليس كلها**، وإن استند إلى أدلةٍ معتبرة.
- أنه **يسوغ اتباعه**، ولا يجب اتباع مذهبٍ بعينه على عموم الناس بإطلاق أو في كل النوازل، وذلك لاختلاف عللها.
- أنه **لا يجوز الإلزام به إلزاماً عاماً** خارج إطار السلطان الشرعي الذي يختار قولاً لمصلحة التنظيم والقضاء، لا لاعتقاد عصمته.

فالفرق الجوهري هنا أن الشرع المؤوَّل **حجّةٌ في حقّ من قلّده أو اجتهد فيه**، لا أنه حجّةٌ مطلقة بذاته كالوحي.

ثالثاً: الشرع المُبدَّل

وهو ما نُسب إلى الله أو رسوله كذباً وزوراً، أو ما أُلبِس لباس الشريعة وهو في حقيقته ظلمٌ بيّن أو شهادة زور أو تحليلٌ لما حرّم الله أو تحريمٌ لما أحلّ الله. وهذا ليس اجتهاداً خاطئاً، بل هو **تغييرٌ في البنية المعيارية ذاتها**، إذ يتحوّل الفهم من محاولة إدراك النص إلى **إنشاء معيارٍ مضادٍّ للنص**. فمن استحلّ ما عُلِم تحريمه بالضرورة – كالدم والميتة – ونسب ذلك إلى شرع الله، فقد ناقض أصل الشريعة، ووقع

في الكفر بلا نزاعٍ بين أهل العلم، لأن فعله ليس خطأً في الفهم، بل تكذيباً أو استبدالاً للمصدر.

تعقيبٌ منهجيٌّ على العلاقة بين الأنواع الثلاثة

إنّ الانحراف والتطرّف بزيادة أو نقصان لا ينشئان عادةً من مواجهةٍ مباشرةٍ مع الشرع المُنزَّل، بل يقعان غالباً عبر **مسارٍ تدريجيٍّ يبدأ في دائرة الشرع المؤوَّل**. فإذا زِيد في الاجتهاد ما ليس منه، أو أُطلق من قيوده الأصولية، أو حُمِل على الإطلاق ما حقّه التقييد، تحوّل الفهم الظنّي إلى معيارٍ مغلقٍ يُضاهي النص المعصوم. وهنا تبدأ عملية **تضخّم التراث**. هذا التضخّم يحصل حين يُنتقل بالقول الاجتهادي من كونه فهماً نسبياً مرتبطاً بزمانٍ ومكانٍ ونازلةٍ مخصوصة إلى كونه حكماً مطلقاً واجب الإلزام لكل الناس في كل الأحوال. فإذا أُضيف إلى ذلك عنصر التعصّب أو التسييس، انقلب الشرع المؤوَّل إلى شرعٍ مُبدَّلٍ؛ لأن التبديل هنا لم يقع مباشرةً في أصل شرع الوحي، بل وقع أولاً في **مرتبة الفهم**، ثم تفرّع منه خللٌ في التطبيق، حتى استحال إلى منظومةٍ تُنسب إلى الدين وهي في حقيقتها انحرافٌ عن مقاصده. وبهذا يكون التبديل **فرعاً عن فرع**، فالفرع الأول: اجتهادٌ بشريّ. والفرع الثاني: تضخيم ذلك الاجتهاد وتحويله إلى أصلٍ ملزمٍ مطلق.

وهذه هي إشكالية التراث حين يُفهم خارج سياقه؛ إذ يتراكم بلا ضبطٍ منهجي، ويتحوّل من رصيدٍ علميٍّ إلى سلطةٍ معياريةٍ غير مفحوصة.

ولا يُضبط هذا المسار إلا بأمرين متكاملين:

- **الفتوى المنضبطة بالأصول والمقاصد**، التي تُعيد كل نازلةٍ إلى ميزانها الخاص، فلا تُطلق الحكم خارج شرطه ولا تُلغيه خارج سببه.
- **تنظيم القضاء والسياسة الشرعية**، بحيث يُختار من أقوال المجتهدين ما يحقق المصلحة العامة، دون ادعاء عصمة ذلك القول.

فآراء المجتهدين قد تكون صواباً في موضعٍ وزمانٍ ونازلة، وخطأً أو غير مناسبٍ في موضعٍ آخر ومن ثمّ لا يصحّ إلزام رأيٍ واحدٍ لكافة الناس في جميع الأحوال، كما لا يصحّ منع الناس من اتباع قولٍ معتبرٍ إذا اقتضته ظروفهم، ما دام ذلك لا يُخلّ بالشرع المنزل ولا يُناقض أصوله القطعية.

الخلاصة هي أن الشرع المنزل هو **الأصل الثابت**، والشرع المؤوَّل هو **مجال الحركة الاجتهادية المنضبطة**، والشرع المبدَّل هو **انحرافٌ في المعيار ذاته**. والتطرّف ينشأ حين يُخلط بين الرتب الثلاث، فيُعطى الظنّيّ مرتبة القطعي، أو يُحمَّل الاجتهاد ما لا يحتمل، أو يُنسب إلى الله ما ليس منه. فحفظ مراتب الشرع هو في الحقيقة **حفظٌ لميزان العدل نفسه**، ومن اختلّ عنده ترتيب المراتب اختلّ عنده مفهوم الشريعة كلّه.

4- الزيادة والنقصان في ألفاظ الأحاديث

قال ابن تيمية (ت 728 هـ) "كم من حديث صحيح الاتصال، ثم يقع في أثنائه الزيادة والنقصان. فرب زيادة لفظة تحيل المعنى ونقص أخرى كذلك، ومن مارس هذا الفن لم يكد يخفى عليه مواقع ذلك، ولتصحيح الحديث وتضعيفه أبواب تُدخل، وطرق تُسلك، ومسالك تُطرق" [1]. هذا النصّ يؤسّس لقاعدةٍ دقيقةٍ في علم الحديث وأصول الفقه، وهي أن **صحة الإسناد لا تعني عصمةَ الألفاظ من الاضطراب الجزئي**، كما أن ثبوت أصل الخبر لا يمنع من وقوع زيادةٍ أو نقصٍ في بعض طرقه، قد تؤثّر في الدلالة تأثيراً جوهرياً. وهنا ينبغي التفريق بين ثلاث مراتب: أولاً: مرتبة الثبوت (الإسناد). وثانياً: مرتبة السلامة اللفظية (التحرير النصي). وثالثاً: مرتبة الدلالة والاستنباط. فالخلل قد لا يكون في أصل الثبوت، بل في لفظةٍ زائدةٍ أو ساقطةٍ تغيّر

[1] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، كتاب الحديث، ج18، ص29.

جهة الحكم، أو تقيده بعد إطلاق، أو تطلقه بعد تقييد. وهنا ينبغي ضبط عدد من المسائل العامة كما يلي:

1.4 الأحاديث من حيث مراتب القبول

الأحاديث – **من جهة القبول والرد** – تنقسم إلى: صحيح (لذاته أو لغيره)، وحسن (لذاته أو لغيره)، وضعيف، وموضوع.

ومن جهة طريق الوصول: متواتر (يفيد العلم القطعي)، وآحاد (يفيد الظن الراجح).

ومن جهة الإضافة: مرفوع (إلى النبي ﷺ)، وموقوف (على الصحابي)، ومقطوع (على التابعي).

غير أن هذه التقسيمات – على أهميتها – لا تُغني عن قاعدة ابن تيمية؛ إذ إن جميع هذه المراتب – ما لم تكن قطعية الثبوت لفظاً ومعنى – قابلة لبحث الزيادة والنقصان. فالحديث الصحيح قد تختلف ألفاظه بين الروايات، وقد تكون إحدى الروايات مشتملةً على زيادةٍ من راوٍ ثقة، فيثور السؤال الأصولي:

هل تُقبل زيادة الثقة مطلقاً؟ أم تُقبل بشروط؟ أم يُنظر إلى الترجيح بين الروايات؟ وهنا تتجلّى خطورة المسألة: إذ قد تكون الزيادة **مغيّرةً لجهة الحكم** لا مجرّد زيادة بيان.

2.4 أثر الزيادة والنقصان في بناء الحكم الشرعي

الحدّ الشرعي – أو الحكم التكليفي عموماً – لا يُستنبط من مجرّد روايةٍ منفردةٍ بمعزلٍ عن مجموع الطرق والنصوص. فإذا اعتمد الفقيه على حديثٍ ضعيفٍ أو موضوعٍ، وترك حديثاً صحيحاً ثابتاً، فقد وقع في **انتقاصٍ من الحدّ الشرعي**؛ لأنه أسقط من الاعتبار ما ثبت بدليلٍ أقوى. وكذلك لا يجوز له أن يبني حكماً عاماً على أثرٍ مقطوعٍ أو

موقوفٍ، مع وجود حديثٍ مرفوعٍ صحيحٍ يخالفه؛ لأن ذلك قلبٌ لمراتب الحجّية. فالأصول تقتضي تقديم الصحيح على الضعيف، وتقديم المرفوع على الموقوف عند التعارض، والجمع إن أمكن، والترجيح عند التعذّر، والتوقّف عند استغلاق الدلالة. ومن خالف هذا الترتيب، فقد أخلّ **بالميزان المنهجي**، لا بمجرد مسألةٍ جزئية.

3.4 البعد الفلسفي في مسألة الزيادة والنقصان

الزيادة أو النقصان ليست مسألةً تقنيةً حديثية فحسب، بل هي مسألة **معيارية علمية؛** لأن الشريعة – في بعدها النصي – هي نظامٌ دلاليٌّ، وأيّ تحريفٍ في البنية اللفظية ينعكس على البنية الحكمية. فالزيادة قد تنقل الحكم من الندب إلى الوجوب أو من التقييد إلى الإطلاق أو من الخصوص إلى العموم. والانتقاص قد يسقط شرطاً أو يزيل قيداً أو يُبقي النصّ ظاهراً في غير مراده. ومن هنا فإن التعامل السطحي مع الحديث – أخذاً أو رداً – يُنتج تطرفاً في أحد اتجاهين:

- **تطرف نصّي**: يتمسّك بلفظٍ منفردٍ دون جمع الروايات والنظر في السياق، فيُضخّم الجزئي حتى يُعارض الكلي.
- **تطرف عقلاني تفريطي**: يُسقط الأحاديث الآحادية أو المختلف في ألفاظها بدعوى الظنية، فيُفرّغ الشريعة من مادتها التطبيقية.

والمنهج الحقّ هو الوسط بين هذين الطرفين.

4.4 المعالجة الجذرية المنهجية لمنع التطرّف

لضبط التعامل مع الأحاديث بما يمنع الغلوّ أو التفريط، لا بدّ من قواعد أصولية متكاملة:

1. **ردّ الجزئي إلى الكلي:** لا يُفهم حديثٌ في معزلٍ عن مقاصد الشريعة، والقواعد الكلية، والنصوص المحكمة، فإن خالف ظاهرُ روايةٍ أصلاً قطعياً، وجب البحث في ثبوتها أو دلالتها أو خصوص سببها.

2. **مراعاة مراتب الثبوت:** ليس كل صحيحٍ سواءً في القوة، فالمتواتر غير الآحاد، والآحاد غير الحسن، والحسن غير الضعيف. وتسوية هذه المراتب بابٌ من أبواب الاضطراب.
3. **التمييز بين الثبوت والدلالة:** قد يثبت الحديث، لكن دلالته خاصة بحال أو مقيّدة بشرط أو منصرفة عن ظاهرها بقرينة، فإطلاق الحكم دون تحرير الدلالة نوعٌ من الزيادة في المعنى.
4. **الجمع قبل الترجيح:** التعجّل في إسقاط أحد النصوص يؤدي إلى بترٍ في البناء التشريعي. والجمع – إن أمكن – أولى من الإلغاء.
5. **منع تحويل الظني إلى قطعي في الإلزام العام:** الرواية الظنية لا تُجعل أساساً لإدانة المخالف أو تبديعه إذا كان الخلاف فيها سائغاً.

5.4 الخلاصة المنهجية

كلام ابن تيمية ليس تحذيراً تقنياً للمحدّثين فحسب، بل هو تنبيهٌ إلى أن **النصّ الشرعي – وإن صحّ إسناده – يحتاج إلى فقهٍ مركّبٍ يجمع بين علم الرواية وعلم الدراية وعلم المقاصد**. فالزيادة والنقصان إن لم يُضبطا تحوّل الاجتهاد إلى تشدّد أو حوّلا الاحتياط إلى تحريف أو جعلا النصّ الجزئي معياراً فوق الكلّي. والفقيه أو القاضي إذا أراد استنطاق الحكم الشرعي، وجب عليه أن يتحرّى أعلى درجات الثبوت، ويجمع الطرق، ويوازن الدلالات، ويُبقي الشريعة في توازنها الكلي. فإن أخذ بحديثٍ موضوعٍ وترك الصحيح، فقد انتقص من الحدّ الشرعي. وإن قدّم الموقوف على المرفوع بلا موجب، فقد قلب مراتب الحجّة. وإن أطلق الظني إلزاماً عاماً، فقد وسّع ما ضيّقه الشارع أو ضيّق ما وسّعه. والعدل في هذا الباب هو حفظ مراتب النصوص، وحفظ توازنها، وعدم تحويل الجزئي إلى مطلق، ولا الظني إلى قطعي.

الفصل الثالث: فقه التوازن التدافعي - تحليل أصولي مقاصدي لجذور التطرف وبنية الاختلال في منظومة الحقوق والواجبات

ينبني هذا الفصل على قراءةٍ أصوليةٍ منهجيةٍ تستحضر منطق التدافع العادل بوصفه قانوناً قرآنياً حاكماً لحركة الاجتماع الإنساني، لا بوصفه صراعاً صفرياً، بل توازناً إصلاحياً يردّ الغلوّ إلى حدّه، ويمنع التعطيل أو الانتقاص من الحدود الشرعية من أن تتحوّل إلى تبريرٍ علني أو مبطن للانحراف. فالتطرّف ليس حادثةً معزولة، وإنما هو نتيجةُ عللٍ مركّبة تتفاعل في التاريخ والوجدان والسلوك، تتقدّمها شهوةٌ إذا انفلتت عن حدّها المشروع، ووسوسةٌ تؤطّر الانحراف وتفعّله، ثم عداوةٌ أو جريمة تتشكّل بوصفها الأثر الطبيعي لاجتماع عاملي الشهوة والوسوسة الشيطانية.

ويعمد هذا الفصل إلى تحليل هذه العلل الثلاث في ضوء مقاصد الشريعة، مع استقراءٍ دقيقٍ لبنية الحقوق والواجبات حين يعتريها الزيادة أو الانتقاص، إذ قد تكون الزيادة في موضعها ظلماً، كما قد يكون النقص عدواناً. فالاختلال لا ينشأ دائماً من ترك الحق، بل قد يتولّد من ادّعائه على وجهٍ يتجاوز حدّه، أو من تحميل الواجب ما لم يوجبه الشارع. ومن هنا تتجلّى خطورة الزيادة والانتقاص من الحدود الشرعية في صناعة العنف، حين تتحوّل المفاهيم من أدوات ضبطٍ شرعي إلى ذرائع استباحة بحجج عرفية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو غير أخلاقية غالباً.

كما يتناول الفصل تفكيكاً أصولياً لمسارات التحوّل الدلالي والسياسي لبعض المصطلحات ذات الجذور الشرعية، مستقرئاً انتقالها من معانٍ

خدميةٍ تداولية إلى دلالات سلطويةٍ مُلزمة، بما يكشف أثر التغيّر الاصطلاحي في إعادة تشكيل الوعي والشرعية معاً.
إن هذا البناء الفكري الفقهي لا يروم توصيف ظاهرة التطرف وعلاقتها بالتوازن التدافعي فحسب، بل يسعى إلى تأسيس معيارٍ منهجيٍّ يميّز بين التدافع الإصلاحي المشروع، وبين الانفجار الاختلالي الذي يُنتج التطرّف؛ عبر ميزانٍ مقاصديٍّ جامعٍ يحفظ الحقوق، ويؤدّي الواجبات، ويمنع تغوّل أحدهما على الآخر.

1- "التدافع التوازني" إصلاح مقاصدي للتطرف التعطيلي

بالنظر إلى ما سبق، يتضح أن التطرف غالباً ما ارتبط في الأذهان بالزيادة على الحد الشرعي وليس بالانتقاص، ذلك أن الزيادة دالة على التهور والاندفاع النفسي والعقلي المفرط، في حين يُنظر إلى الانتقاص غالباً على أنه عجز أو اتكال أو قلة قدرة وحيلة. الحقيقة المنهجية التي يكشف عنها الاستقراء التشريعي والسنني معاً هي أنّ **التطرّف لا ينشأ ابتداءً عن الزيادة على الحدّ الشرعي**، بل يتولّد في الأصل عن **الانتقاص منه**، أو حتى عن مجرّد **الشعور المتخيل بهذا الانتقاص**، ولو لم يكن واقعاً في ذاته. ثم لا يلبث هذا الانتقاص – حين يُترك دون معالجة – أن يُنتج حركةً ارتدادية تتجاوز الحدّ الشرعي في الاتجاه المعاكس، فتقع الزيادة المفرطة التي تُعبّر عنها صور التطرّف السلوكي والفكري.
والانتقاص – في حقيقته المفهومية – ليس إلا **حركة رجوعية**، أو تخلفاً عن القيام بالواجب، أو انسحاباً من مقتضيات الاستخلاف وإقامة العدل، وهو بهذا المعنى يمثل **دفعاً خلفياً** ناتجاً عن سبب سابق، لا سكوناً محايداً. وهذه القاعدة تجد لها نظيراً دقيقاً في القوانين الكونية التي تحكم الحركة، حيث يقرر قانون **الفعل وردّ الفعل** (القانون الثالث)

أن كل قوة ارتداد للخلف تُحدث قوةً معاكسة في الاتجاه، ويقرر قانون **القصور الذاتي** (القانون الأول) أن الأجسام تميل إلى المحافظة على حالتها ما لم تؤثر فيها قوة خارجية. والارتداد إلى الخلف – في هذا الإطار – ليس غاية في ذاته، بل مرحلة لتجميع الطاقة، تمهيداً لانطلاق أشدّ في الاتجاه المقابل. وهو تشبيه كوني يضيء البعد السنني لحالات الانفجار التطرفي في الاجتماع الإنساني.

وإذا انتقلنا إلى الاستقراء القرآني، فإننا لا نجد آية واحدة تُسند إلى الله تعالى أو إلى سننه الكونية **الانتقاص من حدٍّ شرعي**، بل على العكس، نجد نظاماً محكماً من **الميزان والتقدير والتوازن** يحكم الكون والإنسان معاً، وفق عملية تنظيم ليس فيها زيادة أو إنقاص. ومن أظهر ما يدل على هذا الميزان السابق على وجود الإنسان قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ {يس: 40}، وهي آية تؤسس لقاعدة كونية مفادها أن الوجود قائم على حدود مضبوطة، لا على فراغ أو احتمالات أو تجارب أو اختبارات. أما في شأن الاجتماع البشري، فقد قرر القرآن مبدأً واحداً جامعاً يُعدّ ضرورةً تشريعية وسننية في آن، هو **التدافع**، باعتباره الآلية الواقية من الوقوع في الانتقاص أو الزيادة عن الحدّ الشرعي، والضامنة للوصول إلى حالة العدل والاستقرار، أو ما اصطلح على تسميته بـ **"التدافع التوازني"** [1]. وقد ورد هذا المبدأ صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ {البقرة: 251}، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ النَّاسِ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ﴾ {الحج: 40}. وهذا التدافع – بمقتضى

[1] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص34.

السياقين – ليس تدافعاً عدمياً ولا إصلاحاً شكلياً واهناً، بل **تدافعٌ إصلاحيٌّ مقاصدي**، قد يتخذ صوراً معنوية أو اجتماعية أو اقتصادية أو حتى عسكرية، متى كان ذلك لازماً لحفظ الدين والإنسان والعمران. ولهذا فإن التدافع عندنا يشمل الجهادين الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر، وهو تدافع يُقصَد به منع الانحراف في طرفيه: الانتقاص المؤدي إلى الفساد، والزيادة المؤدية إلى الطغيان. وقد خلص الباحث إسماعيل الحسني – في استقرائه القرآني – إلى سببين تنتظم فيهما علل الصلاح والفساد:

الأول: التدافع المحقق للصلاح في مقابل الجمود والتناقض المفضيين إلى الفساد.

الثاني: التوسط المنتج للصلاح في مقابل الإسراف المنتج للفساد [1].

غير أنّ الاستقراء الأصولي الدقيق يبيّن أن **المقابل الحقيقي للتدافع المحقق للصلاح ليس الجمود والتناقض في ذاتهما**، وإنما **الانتقاص من فعل التدافع نفسه**، سواء كان هذا الانتقاص متعمّداً أو غير متعمّد. ذلك أن الجمود قد يكون تقليداً غير واعٍ لما في التراث الإسلامي يحول دون تحقيق الإصلاح، والتناقض قد يدل على وجود جهدٍ مبذولٍ لكنه غير منضبط ولا منتج أو فعال في إنهاء حالة الفساد، أما العلة الجامعة بينهما فهي **التفريط في الائتمان على الحدّ الشرعي**. وعليه، فإن الصياغة التقعيدية الأضبط هي القول: **تدافعٌ محقّقٌ للصلاح في مقابل انتقاصٍ من التدافع مفضٍ إلى الفساد**، سواء تجلّى هذا الانتقاص في صورة جمود، أو تناقض، أو تخلي، أو سوء استخلاف، أو تعطيل للوظيفة الإصلاحية التي شُرعت الحدود من أجلها. فالأصل، في ميزان الشريعة والسنن، ليس مجرد وجود الحركة أو الصراع، بل **قياس قيمة التدافع بمدى الوفاء بالأمانة والمسؤولية في حفظ الحدود**

---

[1] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص29.

الشرعية؛ إذ حيثما ضُيّعت الأمانة والمسؤولية، بدأ الانتقاص، ومنه يبدأ مسار التطرّف، ثم لا يلبث أن ينتهي إلى فساد وطغيان أكبر. وسبق أن ذكرنا بأن ليس هناك أعظم وأكثر شمولاً من التوصيف الإلهي للمسؤولية. وأقصى بلوغ لهذه المسؤولية كما حددها القرآن هو "المسؤولية عن الأمانة" وبالتحديد أمانة الاستخلاف على الأرض لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ {الأحزاب: 72}.

2. ثلاث علل خلقية تاريخية قرآنية لبذور التطرف

إنّ أهم العلل الخلقية التاريخية الكلّية التي تحكم معيار **الزيادة والانقاص عن الحدّ الشرعي**، وتضبط منطق **التدافع التوازني** في الاجتماع الإنساني سلباً وليس إيجاباً، هي عللٌ أصيلة اختلف العلماء في توصيفها من حيث كونها أول مظاهر الفتنة البشرية وترتيبها الزمني والمنهجي المتدرج على نحوٍ مقصود ومؤسِّس. وقد استقرّ الخلاف على ثلاث مراتب رئيسة، هي: **فتنة الشيطان** باعتبارها العلة المحرِّكة والمُضِلّة، و**فتنة الشهوة** بوصفها القابل الداخلي للاستجابة والانحراف، و**فتنة القتل (بغير وجه حق)** باعتبارها المآل العملي الأقصى أو الذروة العلمية لانهيار الضبط الشرعي وتفكك ميزان الاستخلاف نتيجة فتنتي الشيطان والشهوة. و**فتنة القتل** في حقيقتها هي أول تجلٍّ تاريخي لما يمكن توصيفه بـ "الإرهاب الإنساني"، الناتج عن اجتماع العلتين الأُوليين والأخطر: الشيطان والشهوة. وقد كان لدينا نظر تأسيسي في مسألة علاقته القتل بمادة خلق الإنسان من وحي ثلاث آيات مركزية في القرآن، وذلك تحت عنوان "فطرة الإنسان

السليمة، والإكراه على الإجرام داخل فصيلته" في كتابنا "جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين" [1].

في هذا السياق نقول إنّ ردَّ ظاهرة التطرف إلى المواد الطبيعية على نحوٍ سببيّ مباشرٍ يُعَدّ اختزالاً معرفياً يخلّ بالبنية الفلسفية والأصولية لفهم العلل. فالشيطان – وهو أحد الأركان الخلقية التاريخية للتطرف – مخلوق من نار، والنباتات كائنات حيّة تنشأ من منظومة مادية مركّبة قوامها الماء والتربة والضوء، تؤدي من خلالها فعلها الحيوي المسمّى بالبناء الضوئي. وكلا المجالين: مجال النار ومجال المادة النباتية، قد يكونان محلاً لتجلّي الشيطنة أو الشهوة، لا من حيث الذات، بل من حيث الفاعلية والوظيفة، فإذا زادت تجليات الشيطنة والشهوة معاً زاد القتل. أما الإنسان فقد جُبِل تكوينه على الاجتماع بين هذه العناصر: الماء، والتراب، والهواء، والحرارة؛ فهو كائن تركيبيّ لا ماديّ محض ولا روحيّ محض، بل وسيط وجودي بينهما، وهذا أصل قوامته. ومن ثمّ، فإن هذه المواد لا تصلح أن تكون عللاً ذاتية لإنتاج التطرف، وإنما هي مواد قابلة للتوجيه، تخضع لاختيار الإنسان في تدبيرها وضبط آثارها.

وعلى هذا الأساس، فإن الإفراط أو المداومة على عنصرٍ غذائيٍّ أو سلوكيٍّ بعينه – كنوع من الطعام أو الشراب – قد يؤثر في الأمزجة والطبائع الفردية أو الجماعية، لا باعتباره علةً مستقلة، بل بوصفه واسطة تأثير ضمن شبكة أوسع من العوامل النفسية والأخلاقية والروحية. بالإضافة إلى ما ذكرناه في كتابنا "جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين" عن علاقة الطبيعة (وبالتحديد الهواء والحرارة) في التأثير على طبائع الإنسان والبشر

---

[1] حمزة البحيصي، جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن لمبين، ط2، (لندن: دار إي كتب للنشر، 2024م)، ص34-42.

عموماً [1]. وذكرنا في الكتاب أن أكثر من أوجز في الشرح والتدقيق في هذه العلاقة وصلتها بأخلاق البشر هو ابن خلدون، في مقالتين له في مقدمته تحت عنوان "تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم، وأثر الهواء في أخلاق البشر" [2].

ولا حرج – بل فيه دلالة عميقة – في التنبيه إلى أن **أول حاسّةٍ يتعرّف بها الطفل إلى العالم هي حاسّة التذوّق من خلال حاسة اللمس**؛ إذ يهتدي بفطرته إلى ثدي أمّه للتغذي على حليبها، غير أنّ هذا الإدراك الأوّلي لا يدل على أن الغذاء في ذاته شهوةٌ متضخّمة منذ الميلاد، بل يدل على أنّ الإنسان **يولد على فطرة الحاجة إلى الغذاء بوصفه شرطاً لبقائه ونموّه،** لا بوصفه موضوعاً للرغبة المتوسّعة التي تتشكّل لاحقاً مع تراكم التجربة والتعوّد، إذ أن الطفل الصغير حين يولد لا يعرف أي معنى للشهوة والرغبة، وهذا تنزيه لله عن نسبة الأغراض البشرية والشهوة إليه.

ومن هنا، فإن فطرة الطفل على الغذاء تشبه – من حيث البنية الرمزية – تجربة مساس آدم وحواء بالشجرة التي حرمها الله عليهما في الجنّة كما في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ {البقرة: 35}؛ إذ كان الطعام في أصل الخلق، وقبل خلق آدم في الأرض **ضرورةً وجوديةً لا شهوةً انفلاتية**. وعلى هذا يُفهم قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ {الروم: 30}. باعتبار أن **دين (شرع) الله سابق في مرتبته على انزلاق الإنسان في**

---

[1] حمزة البحيصي، جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين، ط2، (لندن: دار إي كتب، 2024م)، ص331.

[2] ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، حققه عبد الله الدرويش، مقدمة ابن خلدون، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص194، 195.

دوائر الشهوة، وأن الفطرة المقصودة في الآية لا تنحصر في الإيمان المجرد، بل تشمل **البنية الخَلقية والأخلاقية للإنسان**، ولهذا جاء التعبير القرآني في الآية بـ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، إشارةً إلى أن الانحراف الطارئ لا يُبطل الأصل المفطور. وهذه الآية تعلمنا بالضرورة وجود أنواعٍ من الفطرة وهي "الفطرة العقدية" و "الفطرة الأخلاقية أو القيمية" و "الفطرة الخِلقية أو البيولوجية" و "الفطرة السلوكية المستقيمة" و "الفطرة المنحرفة أو المُبدلة أو المصطنعة".

وعليه، فإن آدم وحواء – ومن بعدهما البشر كافة – فُطروا ابتداءً على عقيدة الدين بوصفه نظامَ اتّزانٍ وجودي، قبل أن يُفطروا على شهوة الغذاء بمعناها المتحوّل، مما يدل على أن الشهوة من حيث هي ميلٌ فطري ليست شراً في ذاتها، لكنها **عارضٌ تنظيمي لاحق**، لا أصلٌ غائي في التكوين. والأصل هو العبودية لله، والشهوة خاضعة لها. فإذا تحرّرت الشهوة من الإطار الضابط، تحوّلت من كونها وسيلة بقاء إلى مصدر اضطراب. ومن هنا نفهم أن القرآن حين عدّد الشهوات لم يقدّمها باعتبارها جوهر الإنسان، بل باعتبارها **متاعاً**؛ أي شيئاً يُنتفع به مرحلياً، لا يُستقرّ عنده وجودياً، وهذه حقيقة الشهوة. قال تعالى ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ {آل عمران: 14}. وهذه الدلالات الأصولية لمفردات الآية كما نفهمها:

- **التزيين**: يفيد أن الشهوة ليست قيمةً ذاتية، بل أمراً يُكسى في الإدراك جمالاً يجذب النفس.
- **حبّ الشهوات**: المذموم ليس وجود الشهوة، بل تعلّق القلب بها على وجه الاستغراق.

- **متاع الحياة الدنيا**: توصيف يُحيل إلى المحدودية والمرحلية، لا إلى الأصالة.
- **والله عنده حسن المآب**: تقرير لمرجعية أعلى من منطق الشهوة، وإثبات لغاية تتجاوز نظام اللذة.

ومن هنا نفهم أن تعداد الشهوات في الآية ليس احتفاءً بها، بل تحريراً لموقعها الحقيقي في الهرم الوجودي، وهو متاعٌ مرحليّ تحت سقف الابتلاء الدنيوي، لا أصلٌ معرفيّ ولا مرجعٌ قيميّ.

ومن هذا المنطلق يُفهم أن **الانجذاب الشيطاني إلى شهوة الغذاء** ليس انجذاباً نابعاً من الطبيعة الإنسانية الخالصة، بل مرتبطٌ بخلقٍ أو طبائع غير إنسيَّة، أي بالجن، الذين تختلف بنية تكليفهم وغذائهم عن بنية الإنسان. وقد ورد في ذلك ما رواه ابن عباس عن النبي محمد (ﷺ) أن {العظم والروث من طعام الجن}، كما ثبت في صحيح مسلم وغيره [1]، وهو نصٌّ يكشف عن تمايزٍ أنطولوجيٍّ بين الخلقين، ويؤكّد أن توسيع دائرة الشهوة الغذائية على نحوٍ انفلاتي إنما هو أثرٌ من آثار التداخل الشيطاني، لا من مقتضيات الفطرة السليمة.

ومن جهةٍ معرفية، فإن العلم بمواد الطبيعة هو علمٌ حصوليّ، إذ يتعلق بمفاهيمها وصورها الذهنية. أما ما ينشأ عن تفاعل هذه المواد داخل كيان الإنسان، فهو علم حضوريّ، يُدرك من خلال الأثر والتجربة والمعايشة. ولهذا لا يصحّ الاستدلال بالمواد الطبيعية على المعلولات السلوكية مباشرة، بل يُستدلّ بفاعليتها أولاً، وبكيفية تدخّل الإنسان في تنظيم هذه الفاعلية أو إطلاقها.

إن العلاقة بين العلة والمعلول هنا ليست علاقة انفصال، بل علاقة اتصال وتدرّج؛ وهذا الاتصال هو الذي يحدّد مستوى الانحراف أو الاعتدال، ويضبط مقياس التطرف زيادةً أو نقصاناً، خاصة حين

---

[1] أخرجه الترمذي (18)، وأخرجه مسلم (450). انظر أيضاً: تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج19، ص22-23.

تتقاطع هذه المواد مع عللٍ أعمق، كالتشيطن القيمي، والشهوة المنفلتة أو حتى المسوَّغة تحت ذرائع الترفيه والشذوذ المبطن، أو القتل المؤدلج.

وبناءً على هذا التفكيك المنهجي، لا يصحّ – من حيث الدقة العلمية والفلسفية – توصيف المواد الطبيعية بوصفها عللاً مجرّدة للتطرف، بل الأجدر تسميتها "الحواضن المادية للانحراف القيمي" أو "الوسائط التكوينية للسلوك المتطرف" أو "المجالات القابلة للتهيئة التطرفية"، بالنظر إلى أثرها غير المباشر في تشكيل الطبائع الإنسانية حين تُترك دون تهذيب أخلاقي أو ضبط معرفي يؤدي بالضرورة إلى حِكم شرعية.

ذلك أن الأسس والضوابط الأخلاقية، من حيث هي أحكام معيارية، فرع عن قابلية النفس للانقياد، ولا يُتصوَّر تقويم الفرع مع فساد الأصل؛ إذ إن استحكام الشهوة وتغوّل نوازع الشيطنة يعطّل عمل العقل، ويُفسد محلّ التكليف، فتغدو المقاربة الأخلاقية وحدها قاصرة ما لم تُسبق بمعالجة بنيوية للنفس ومداخلها التكوينية. بمعنى آخر إن الأخلاق ليست معطًى فطرياً مكتملاً، وإنما مرتبة لاحقة تنشأ عن عملية طويلة من التربية والتهذيب وضبط الغرائز، وتقوم على تقويم القابلية الإنسانية قبل مساءلة نتائجها السلوكية.

غير أنّ النظر الأصولي الدقيق والمجمل يقتضي عدم التعامل مع مراتب "الشيطنة والشهوة والقتل" بوصفها فتناً عارضة أو أحداثاً منفصلة، بل باعتبارها **عللاً أصيلة ومؤسِّسة**، تتراكب عليها مجمل الوقائع التاريخية منذ بدء الخلق، وتتشكل من خلالها بنية الانحراف الإنساني عبر الزمان.

وعلى هذا الأساس، فإن العلتين المحوريتين في تاريخ الانحراف هما: **وسوسة الشيطان** باعتبارها العلة المحرِّكة والمُضِلّة، و**الشهوة بجميع صورها** – غذائية كانت أو جنسية أو سلطوية أو غير ذلك – باعتبارها القابل الداخلي للاستجابة والانفلات. وهاتان العلتان لا

تعملان في فراغ، بل تتفاعلان تفاعلاً جدلياً يُنتج مراتب متصاعدة من الانحراف، تبدأ بالميل القلبي، ثم تتجسد في السلوك، وقد تنتهي إلى العدوان بارتكاب الجرائم. غير أنّ أقصى صور هذا التصاعد، وأشدّها انحرافاً، وأخطرها أثراً في التاريخ الإنساني، هي تلك الحالة التي تنتقل فيها مظاهر التطرف من مستوى الانحراف القيمي أو الفكري إلى مستوى **الإرهاب السلوكي**، ويتجلى ذلك في ارتكاب جريمة **القتل ظلماً وعدواناً**، ولا سيما حين يستهدف الأبرياء من المدنيين من النساء والأطفال والشيوخ. فهنا تبلغ الشهوة غايتها القصوى، وتستكمل وسوسة الشيطان فعلها، ليقع الانفصال الكامل عن مقاصد الشرع وحِكَم الاستخلاف.

وفي هذا السياق، يكشف القرآن الكريم عن العلاقة العميقة بين الانغماس في الشهوة وبين السقوط في الإجرام أو الكفر، وذلك من خلال آيتين صريحتين ترسمان معالم هذا الانحدار الوجودي والأخلاقي كما يلي:

- قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلاً إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ﴾ {المرسلات: 46}.
- وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ {محمد: 12}.

فالآيتان لا تذمّان مجرّد الأكل أو التمتّع من حيث هو فعل فطريٌّ مباح، وإنما تكشفان عن تحوّل الشهوة إلى مرجعيةٍ حاكمة على السلوك والاختيار، حين تنفصل عن ميزان القيم والوحي والمقاصد. ففي الآية الأولى، اقترن التمتّع بوصف الإجرام، في إشارةٍ أصولية دقيقة إلى أن الإجرام ليس وليد الفعل الظاهر وحده، بل نتيجة مسارٍ داخليٍّ طويلٍ من الاسترسال مع الشهوة حتى تصير نمطاً وجوديّاً مهيمناً. أما في الآية الثانية، فقد صُوِّر الكفر بوصفه انحداراً في مستوى الوعي الإنساني، حيث يُختزل الإنسان في بعده الغريزي، فيعيش بمنطق الاستهلاك الحيواني، منزوعاً عن الغاية والمعنى والمسؤولية

الاستخلافية. ولذلك قال سهل التستري في معنى ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ {البقرة: 35} "إن الله لم يرد معنى الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره، أي لا تهتم بشيء هو غيري"[1]. إنّ اللحظة التي وقع فيها ابتلاء آدم (عليه السلام) يمكن فهمها بوصفها لحظة **تجاذبٍ وجوديٍّ** بين عنصرين متقابلين في البنية الإنسانية: أحدهما **اندفاع الهوى** بما يحمله من نزوع طبيعي إلى اللذة والقرب من موضوع الرغبة، والآخر **مقتضى القرب الإلهي** الذي يفرض على الإنسان صيانة فطرته والالتزام بالحدّ الذي يوافق غاية خلقه. فلم تكن الواقعة مجرد مخالفةٍ عارضةٍ لأمرٍ إلهي، بل كانت **اختباراً لبنية الإنسان نفسها**؛ إذ إنّ الإنسان خُلق جامعاً بين المعرفة والهوى، بين العقل والشهوة، وبين التكليف والقدرة على الميل. ومن هنا قيل إنّ "الهوى والشهوة قد تغلب العلم والعقل" [2]، لا بمعنى انعدام العلم، بل بمعنى أنّ **قوة الميل قد تتقدم على مقتضى المعرفة في لحظة الضعف البشري**. وهذا الفهم يعيد قراءة الخطاب الإلهي في قوله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ {البقرة: 35}، إذ إنّ السكون هنا ليس سكون تملّكٍ مطلقٍ أو انغماسٍ في اللذة، وإنما هو **سكون عبادةٍ وطمأنينةٍ في حضرة الأمر الإلهي**. فالسكنى في الجنة، في أصل معناها، ليست إطلاقاً للشهوة، بل **تنظيمٌ لوجود الإنسان في فضاء النعمة وفق حدود التكليف**.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ السكنى إن حملت معنى التمتع، فإنما هو **تمتعٌ مقيدٌ بمقدار الكفاية المشروعة**؛ لأنّ الشريعة، في بنيتها العميقة، لا تنفي اللذة ولا تستأصل الشهوة، وإنما **تهذبها وتضبط**

---

[1] أبو إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج4، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص809-810.

[2] المصدر نفسه، ص810.

مسارها حتى لا تتحول إلى قوةٍ تخرج الإنسان عن مقصده الوجودي. ومن هنا يتضح البعد الرمزي العميق في ارتباط السكن بالعبادة في التجربة الإنسانية. فحين يذكر الوحي: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ {آل عمران: 96}، فإنه يربط **فكرة البيت والسكن الأرضي** بوظيفته الوجودية الكبرى، وهي أن يكون **موضع عبادةٍ وهدايةٍ**. فالبيت ليس مجرد مأوى للجسد والشهوة، بل **مركز توجيهٍ للروح ومسارٍ للمعنى**. وبذلك يتضح أن العلاقة بين **العبادة والشهوة** ليست علاقة نفيٍ أو إقصاء، ولا علاقة تقديمٍ مطلقٍ لأحدهما على الآخر، بل هي علاقة **ميزانٍ شرعيٍّ دقيق**. فالشهوة في أصلها جزء من بنية الإنسان، والعبادة هي **الميزان الذي يمنحها اعتدالها واتجاهها الصحيح**. وعليه فإنّ الإنسان، في الرؤية القرآنية، لا يُطلب منه أن يلغي شهوته، كما لا يُترك لاندفاعها دون قيد؛ وإنما يُطلب منه أن يعيش **توازن الهداية**، حيث تتشكل حركة الرغبة داخل حدود الشريعة، فيتحقق بذلك **انسجام الفطرة مع الغاية الإلهية للخلق**.
من خلال التأمّل في مظاهر الاستغراق اللامبالي في ثقافة الاستهلاك والتبذير السائدة في المجتمعات الشرقية بغير مسؤولية، ثم تماهي شهوتها مع شيطنة المجتمعات الغربية بدون اعتبارات قيمية منضبطة، ثم بزوغ فجر الفتن الداخلية، ثم تصدير القتل للدول الإسلامية المجاورة، وفي مقابلها صور الانحدار الغريزي الذي يرقى إلى التبهيم في أنماط التعاطي الشهواني مع الطعام والمال في المجتمعات الغربية، يتكشّف بجلاء استفحال العلل الخلقية التاريخية الشرعية للتطرف في هذه المجتمعات، وذلك يدل على مقدار التراجع القيمي والاختلال الوجودي الذي أصاب الإنسان المعاصر، حين انفصل الفعل الغذائي عن مقاصده الأخلاقية والإنسانية، وتحول من ضرورةٍ تحفظ الحياة إلى ممارسةٍ استهلاكيةٍ تحكمها الشهوة وتُفرغ الإنسان من معناه الإنابي إلى الله، والولائي للحدود الشرعية، وذلك

كما وضَّحنا بالتفاصيل في **"الفصل الأول"** تحت عنوان: **"التطرف خارج الشريعة لا داخلها"**. وعليه، فإن هذا الربط القرآني بين الشهوة من جهة، والإجرام أو الكفر من جهة أخرى، يؤسس لقاعدة فقهية ومقاصدية مفادها أن الانفلات الشهواني ليس مسألة أخلاقية فردية أو خلافية تقديرية فحسب، بل خطرٌ بنيويٌّ يهدد نظام القيم الشرعية والسنن الإلهية، ويقود – إذا ما تُرك بلا ضابط – إلى تدمير الإنسان في داخله، ثم إلى إفساده في محيطه، وصولاً إلى أشدّ صور العدوان والخراب في الأرض.

ومن المنظور التاريخي القرآني، تُعدّ فتنة ابني آدم (قابيل وهابيل) أول تجلٍّ عملي لهذه البنية العلّية المركّبة، حيث لم يكن القتل فعلاً معزولاً أو وليد لحظة طارئة، بل نتيجة مباشرة لاجتماع علّتي **الوسوسة الشيطانية** و**انفلات الشهوة** في صورة الحسد والغيرة وطلب التفوّق غير المشروع كما جاء واضحاً في قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ {المائدة: 27}. ومن ثمّ، فإن هذه الحادثة لا تمثل مجرد واقعة تاريخية، بل **نموذجاً تأسيسياً متكرراً**، ظل يعيد إنتاج نفسه في التاريخ الإنساني كلّه، في مختلف الحضارات والأزمنة، منذ فجر الخلق إلى يوم الناس هذا، وعلى سبيل المثال لا الحصر المثل الذي ضربه المتسورون على داود في محرابه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (23) قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ (24)﴾ {ص: 23-24}.

في هذا السياق، يستحضر طه عبد الرحمن ما يسميه بـ "الفتنة القابيلية"، ويربطها بانتقال الإنسان من "عالم الأمانة" إلى "عالم ما بعد الأمانة" وذلك بقتل حامل الأمانة نفسه، أي قتل "الإنسان ـ الآية". فخصوصية القاتل العربي أنه لا يقصد، بقتل أخيه، مجرد إزهاق جسده، بل هو قبل ذلك إلغاء لهويته الائتمانية؛ أي إنكار كونه كائناً مُستخلفاً حاملاً للأمانة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ {الأحزاب: 72} [1].

ومن هنا تصبح الجريمة انقلاباً وجودياً (ontological) قبل أن تكون فعلاً قانونياً؛ إذ هي نفي لمرجعية الأمانة واستبدال لها بمرجعية القوة أو العصبية أو المصلحة. ويشير عبد الرحمن إلى تعدد أنماط القتل بقوله "هناك المؤيدون للقتل باسم الدين"؛ وهما فئتان كبيرتان، وهناك "المؤيدون للقتل باسم الدولة" بحجة حفظ الأمن والاستقرار، وهناك "الصامتون" الذين يخشون ضياع مصالحهم أو فوات مكاسبهم إن هم نبسوا ببنت شفة؛ وهناك "المخرسون" الذين اشتريت ضمائرهم وذممهم، حتى بأبخس المقابلات وأحط الإغراءات؛ وهناك "الخائفون" الذين تُوسوس لهم أنفسهم أن القتل يترصدهم في أدنى كلمة تُنقل عنهم؛ وهناك "الحياديون" الذين يحتجون بأنهم في شغ عن الخوض في السياسية، حتى ولو أُفنيت قريتهم عن بكرة أبيها؛ وهناك "المترددون" الذين يتقلبون بين التأييد والإنكار تقلب آرائهم ومصالحهم وحساباتهم؛ وهناك "الانتظاريون" الذين يعلقون اتخاذ قرارهم بمآل القتل أو بانتصار الجهة التي يراهنون عليها؛ وهناك "المعارضون على استحياء" الذين لا يَثبتون على موقفهم إلا بالقدر

---

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص197.

الذي لا يتعرضون به لأي سوء، وهم يشهدون ما يشهدون من دماء تُسفك وحرمات تُنتهك" [1]. وبناءً على ذلك، يمكن القول – من حيث الأصل التحليلي – إنه لا تكاد توجد جريمة في التاريخ الإنساني تخلو من دافع **وسوسة شيطانية** أو **شهوة منفلتة**، أو اجتماعهما معاً، وهو ما يؤكد أن فهم ظاهرة العنف والإرهاب لا يستقيم إلا بالرجوع إلى هذه العلل الجذرية، لا الاكتفاء بقراءة مظاهرها السطحية أو نتائجها الآنية. ولهذا فإنَّ تشريع القتال في القرآن لم يَرِد على وجه الإطلاق المجرد، بل قُيِّد بعِلَلٍ معتبرةٍ تضبطه وتمنع تحوله إلى مجرد ممارسةٍ للقوة الشيطانية المفرطة أو تغلُّبٍ سياسي قهري ضد البشر. فالأصل في الخطاب القرآني أن القتال لا يُشرع لذاته، وإنما يُشرع بوصفه وسيلةً لدفع عدوانٍ أو مقاومةِ باطلٍ يتجسد في صورةٍ من صور الولاية المضادة لمنهج الله. ولهذا جاء البيان القرآني رابطاً بين القتال وبين جهةٍ معنوية محددة، كما في قوله تعالى ﴿**فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً**﴾ {النساء: 76}، فعلق الحكم بوصفٍ مؤثرٍ هو **الولاية للشيطان**، لا بمجرد الانتماء البشري أو الاختلاف العارض. ومن جهة النظر الأصولي فإن تعليق الحكم بالوصف يدل على أن هذا الوصف هو **عِلّة الحكم أو مظنته**؛ إذ لم يقل الخطاب قاتلوا الناس بإطلاق، بل قيّد القتال بمن تحققت فيهم ولاية الشيطان، أي من انخرطوا في منظومة الباطل والعدوان التي تمثل امتداداً لسلطان الشيطان في الأرض، ولم يرد في القرآن ولا في السنة مطلقاً أمراً أو توجيهاً إلهياً بالقتال من دون علة معتبرة، بل إن كل العلل هي علل أخلاقية مضبوطة انضباطاً شرعياً توجيهياً إنسانياً صارماً لا يتسع المجال لذكرها هنا. وبذلك يصبح محل القتال هو **المنظومة العدوانية التي يمثلها الشيطان في إفساده وإضلاله**، لا الإنسان من

---

[1] المصدر نفسه، ص198، 199.

حيث هو إنسان. وعلى هذا الأساس يتبين أن ولاية الشيطان ليست وصفاً ذاتياً لازماً للإنسان، بل حالة اختيارية تنشأ من اتباع منهج الإفساد والعدوان، فإذا تلبّس الإنسان بهذه الولاية صار طرفاً في الصراع مع الحق، فيكون القتال موجهاً إلى هذا التلبس بالباطل لا إلى أصل إنسانيته. ومن ثم فإن القتال في التصور القرآني يتجه في حقيقته إلى **مواجهة سلطان الباطل** الذي يتجسد عبر أتباعه، بينما يمتنع توجيهه إلى أولياء الله أو إلى من يمتنعوا أو لم يدخلوا في هذا النسق العدواني. وبهذا يتضح أن القتال في بنيته التشريعية ليس فعلاً عدائياً مطلقاً، بل هو حكم منضبط بعلةٍ قيمية وأخلاقية، قوامها مقاومة ولاية الشيطان وإبطال آثارها في الواقع الإنساني، وهو ما يجعل المقصود الحقيقي للقتال هو دفع الفساد وحماية مسار الحق في المجتمع.

وعموماً، لقد تجلّت هذه العلل التأسيسية للتطرّف في آيتين محوريتين في الخطاب القرآني، تمثلان الأصل الذي تُقاس عليه سنن الانحراف الإنساني، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (36)﴾ {البقرة: 35-36}.

ويُلحظ في هاتين الآيتين ترتيبٌ دقيق للعلل الخلقية التاريخية الثلاث، ترتيباً لا يخضع لمجرد السرد القصصي، بل يؤسس لمنطقٍ علّيٍ يُنتج السلوك الإنساني المنحرف عبر الزمن:

1.2 ضبط الشهوة وبيان حدّها المشروع

إذ صدر الخطاب الإلهي بالإذن الصريح في الانتفاع المشروع بالشهوة، في قوله تعالى: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا﴾، وهو إذن

يؤسس لمبدأ أصولي مفاده أن الشهوة في ذاتها ليست محل تجريم، وإنما مناط التكليف هو **ضبطها وعدم تجاوز حدّها**. ثم أعقبه النهي عن الإفراط والانفلات في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، بما يدل على أن الظلم هنا ناشئ عن تجاوز حد الكفاية، لا عن أصل الفعل، وهو أصل كلي في فقه الانحراف.

2.2 وسوسة الشيطان باعتبارها العلة المُفعِّلة للانحراف

ثم جاءت وسوسة الشيطان بوصفها العامل الخارجي الذي حرّك الشهوة من حال الاعتدال أو الضبط إلى حال الإفراط، فكانت سبباً مباشراً للعقوبة، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾. وقد فُصّلت هذه العلة تفصيلاً دقيقاً في سورة الأعراف، حيث كُشف عن منهج الشيطان في الإغواء القائم على قلب المقاصد، وتزييف النوايا، وتقديم المعصية في صورة النصح، كما في قوله تعالى:

﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (20) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (21) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ ۖ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ (22)﴾ {الأعراف: 20–22}.

نقول في الآية بيان يرسّخ قاعدة معرفية مفادها أن الشيطان لا يفرض الشر قسراً، وإنما يُمرّره عبر الشهوة بعد إعادة تأطيرها أخلاقياً.

3.2 العداء بوصفه النتيجة الحتمية للتطرّف المركّب (الشيطان والشهوة)

ثم كانت النتيجة النهائية لهذا التفاعل بين الوسوسة الشيطانية والانفلات الشهوي هي نشوء حالة العداء الإنساني المؤدي إلى أول جريمة في التاريخ وهي القتل، كما في قوله تعالى المتكرر في سورتي البقرة والأعراف: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ {البقرة: 36}، وقوله تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ {الأعراف: 24}، وهو انتقال من الخطيئة الفردية والثنائية إلى الصراع الاجتماعي، ومن الانحراف الداخلي إلى العدوان الخارجي، بما يؤسس لمفهوم العنف والاقتتال.

وقد تمثّل أول وأبرز تجلٍّ تاريخي لهذا العداء في **القتل،** حين أقدم قابيل على قتل أخيه هابيل، بوصفه أول سلوك دموي متطرّف في التاريخ الإنساني. ويتميّز هذا الحدث التأسيسي بأنه لم يكن فعلاً معزولاً أو انفجاراً لحظياً، بل ثمرةً منطقية لتراكب علتين متقدّمتين تشكّلتا في الوعي الإنساني منذ التجربة الأولى في الجنة: **وسوسة الشيطان، وانفلات الشهوة**. ومن هنا، فإن القتل – في منظوره القرآني – ليس بداية الانحراف، بل نهايته القصوى، حيث يبدأ المسار بوساوس الشيطان المتمثلة بالإغواء وغيره، ويتغذّى بالرغبة غير المنضبطة، وينتهى بانتهاك حرمة النفس، ليؤسّس نموذجاً بنيوياً متكرراً في تاريخ العنف البشري. ونلاحظ هنا كيف ورد معنى تَطَّرف عليهم: بمعنى أغار. ويقال: هو الذي يُقاتل أطراف الناس. قال ساعِدة الهُذلي:

مُطِّرف وسطَ أُولى الخيل معتكر ... كالفحل قَرقَر وسط الهجمة القَطِم
.[1]

وهو بيت شعر في إشارة إلى الشخص الذي يبالغ في الهجوم ويمتد إلى أقصى أطراف المعركة، وهو استعمال يوضح معنى التوسع في الفعل المبالغ فيه، الذي يعكس طبيعة التطرف.

وبناءً على ذلك، يجب على الفقهاء والعلماء والقضاة والمفتين والمصلحين ألا يغفلوا عن هذه الفتن الثلاثة: فتنة الشيطان، وفتنة الشهوة، وفتنة القتل، عند النظر في مناط الحكم الشرعي الإسلامي **أو** إقامة الحدود الشرعية، قبل النظر في الظروف الموضوعية للشخص المستفتي. إذ يستلزم ذلك فحص العلل الأساسية التي هي جذور وموضع الإشكاليات، قبل فحص الكبائر والفواحش بمختلف أنواعها وتوصيفاتها، لضمان أن الأحكام الشرعية لا تُختزل في ظواهرها فقط، بل تتوافق مع روح القانون الإلهي ومع مقاصد الشريعة الكلية.

ولهذا فإن دراسة العلوم الاجتماعية (علم النفس وعلم الاجتماع) للمتخصصين في الإفتاء أمر مساعد وضروري في فهم سلوك الأفراد وعملياتهم العقلية، وسلوك الجماعات وتفاعلاتهم الاجتماعية.

في هذا السياق يقول طه عبد الرحمن "إن الإنسان، منذ أول وجوده، يخضع لقانون تدبيري إلهي، وهو "الابتلاء بالعداوة"، ويشير في حاشية الكتاب "أن الشيطان كائناً ما كان تصوره، هو بالذات، رمز الفرقة في الوجود الإنساني، لأن الأصل في هذا الوجود هو الوحدة، فلم يصر إلى التفرق إلا بسبب عداوة الشيطان له، ولا غرابة أن تُوضع، على أساس هذه العداوة الأصلية، نظريات علمية وفلسفية مختلفة، منها النظريات البيولوجية (الصراع من أجل البقاء مع داروين)، والاقتصادية (صراع الطبقات مع ماركس)، والنفسانية

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، ج29، (القاهرة: دار المعارف)، ص2659.

(التحليل النفسي مع فرويد)، والاجتماعية (العقد الاجتماعي)، والسياسية (الصداقة والعداوة مع كارل شميت)، والفلسفية (إرادة القوة مع نتشه) [1]. وأقوى ما يُستدلّ به قرآنياً على وجوب النظر إلى تلك العلل الخلقية التاريخية لا بوصفها وقائع ماضية فحسب، بل باعتبارها نموذجاً تأسيسيًا كلياً تُبنى عليه سنن حياة بني آدم في الأرض، هو النهي الإلهي الجازم عن إعادة إنتاج التجربة الأولى. فقد ورد الخطاب عاماً موجّهاً إلى البشرية جمعاء، لا إلى شخص بعينه ولا إلى زمن مخصوص، في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا ۗ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ {الأعراف: 27}

وهذا النهي ليس نهياً عن فعل جزئي، وإنما هو نهي عن **استنساخ العلة نفسها** التي أفضت إلى السقوط الأول، بما تحمله من انخداع، وكشفٍ للستر، واختلالٍ في ميزان المعرفة والاختيار. فالآية تؤسس لقاعدة أصولية مفادها أن **العبرة ليست بخصوص الواقعة، بل بعموم العلة**، وأن التاريخ هنا ليس خبراً يُروى، بل **تحذيراً يُحتجّ به**، وسنّةً يُقاس عليها، ومسؤوليةً عقلية وأخلاقية تُحمَّل للإنسان في كل زمان ومكان.

وهنا يُلاحَظ عند التأمّل في البنية العميقة للنصّ القرآني أنّ الحدود الشرعية والتوجيهات الأخلاقية التي تتصدّى لأول العلل أو الفتن الخلقية التاريخية الكبرى – المتمثّلة في الشيطان، والشهوة، والقتل – لا تُقدَّم في القرآن بوصفها أحكاماً جزئية معزولة، أو استجابات ظرفية لحوادث تاريخية بعينها، بل تُبنى ضمن نسقٍ كلّيّ محكوم بثلاثة أطر

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص127.

تأسيسية مترابطة، تشكّل معاً المنظومة الحاكمة للفهم التشريعي والأخلاقي والإنساني، وهي: إطار القول، وإطار الفعل، وإطار القصص كما يلي:

الأول: الأقوال في القرآن

- **أقوال الله تعالى،** مثل: الأوامر والنواهي، والوعود والوعيد، والتوجيهات والإرشادات، والتذكير بالعقيدة والسنن.
- **أقوال الأنبياء،** مثل: الدعوة إلى التوحيد والعبادة، والتبليغ عن شرع الله، والاحتجاج العقلي على الأقوام، والتوجيه الأخلاقي والتربوي، والدعاء والتضرع والاعتراف بالافتقار إلي الله.
- **أقوال الأقوام والمجتمع،** مثل: تمثيل مواقف الكفر أو الإيمان، كشف الشبهات والاعتراضات، بيان منطق الاستكبار أو التقليد، وتصوير الثقافة السائدة والعقل الجمعي.
- **أقوال النفس الإنسانية،** وهي الخطاب الداخلي للذات، ويتجلّى في التردد والندم، والاعتراف والتبرير، لوم النفس أو تزكيتها كما في مراتب النفس: الأمارة، واللوامة، والمطمئنة. ويكشف هذا المستوى عن البعد الأخلاقي-النفسي الذي تُدار فيه الصراعات الداخلية للإنسان.
- **أقوال الشيطان،** وتمثّل خطاب الإغواء والتزيين، كالوعد الكاذب، وتسويغ المعصية، وإلقاء الشبهة، ثم التبرّي من الأتباع يوم القيامة، ويُوردها القرآن لا على سبيل التقرير، بل على سبيل التحذير وكشف آليات التضليل

الثاني: الأفعال في القرآن

إذا كان القول يؤسّس للمعنى، فإن الفعل يُجسّده في الواقع. ويعرض القرآن الأفعال ضمن تدرّج وجودي وأخلاقي واضح:

- **الأفعال الإلهية**، مثل الخلق، والإحياء والإماتة، والجزاء والعقاب، والهداية والضلال، وهي أفعال تكوينية وتشريعية تُعبّر عن السنن الإلهية الحاكمة للكون والإنسان.
- **أفعال الأنبياء والرسل**، كالدعوة إلى الله، والأمر بالعدل والصبر، ومواجهة الظلم أو الفرار منه، وهي أفعال نموذجية تُجسّد القيم في سياق التاريخ.
- **أفعال الناس والأقوام**، وتشمل السلوكيات الإنسانية في الخير والشر، من الأعمال الصالحة والأعمال السيئة، وما يتّصل بمواقفهم العملية في الحياة، وهي المجال الذي تُختبر فيه الحرية والمسؤولية.

الثالث: القصص في القرآن وتشمل على:

يشكّل القصص القرآني المجال الوسيط بين القول والفعل، إذ يجمع بين الحكاية والمعنى، وبين الحدث والدلالة. ويشمل:

- الحوادث والأشخاص، والعِبَر والعِظات، والسنن الإلهية، والمواقف والمشاعر الإنسانية، والحوار، والقيم والأخلاق، والتوجيه التربوي، والحقائق العقدية. فالقصص ليس تسجيلاً تاريخياً محايداً، بل بناءٌ معرفي أخلاقي يُقصد به التكوين لا مجرد الإخبار.

وانطلاقاً من هذا النسق الثلاثي (القول، الفعل، القصص)، يستند الفقهاء والعلماء والقضاة في بناء الأحكام الشرعية إلى تحليل هذه المستويات مجتمعة، حيث تُفهم الحدود الشرعية بوصفها نتاجاً لتكامل الخطاب، لا مجرد استجابة لواقعة معزولة. فالقصص، بوصفه واقعاً مؤوَّلاً، يقع منطقياً بين القول والفعل، ويكشف عن كيفية تشكّل العلل في التاريخ والإنسان، وخير مثال قصة النبي يوسف وموسى وعيسى ولقمان وكافة الأنبياء. غير أنّ المنهج الأَولى – في هذا السياق – لا يتمثّل في الانطلاق من ظروف البشر ومصالحهم الجزئية ابتداءً (أي الأقوال والأفعال والقصص مجردة عن عللها)، بل في العودة إلى أصول العلل الخلقية التاريخية الثلاث الكبرى (الشيطان، والشهوة،

والقتل)، واستقراء القواعد الشرعية والأخلاقية التي ينظّم بها القرآن هذه العلل داخل النفس الإنسانية.

ولتوضيح ذلك، يمكن الوقوف عند نموذج الظلم بوصفه انحرافاً مركزياً يتجلّى في مستويات القول والفعل والقصص:

- **الظلم في موقع القول،** كما في قوله تعالى:

﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ {البقرة: 59}، حيث يتجلّى الانحراف في تحريف الخطاب والمعنى.

- وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ {البقرة: 124}.
- **الظلم في موقع الفعل،** كما في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ {هود: 113}، حيث يتجاوز الظلم الفعل المباشر إلى مجرّد الميل أو التواطؤ.

- **الظلم في موقع القصص،** كما في قوله تعالى:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ۖ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ {النحل: 118}، حيث يُقدَّم الحدث التاريخي بوصفه نتيجة سننية لا اعتباطية.

ويُستنتج من ذلك أنّ الحدّ الشرعي لا ينبغي أن يُبنى ابتداءً على اعتبارات الإنسان المتغيّرة أو مصالحه النسبية أو الظرفية (مع التنبيه إلى أنّ هذه الاعتبارات وإن كانت محلَّ عنايةٍ بالغةٍ ومراعاةٍ دقيقةٍ في الخطاب القرآني إلا أن الإنسان كثيراً ما تجاوزها)، بل على الرؤية الإلهية المعيارية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في ذاته

ووجوده. فالسنن الإلهية – بوصفها معرفة كاشفة لأغوار النفس البشرية وصفاتها – هي الأولى بالتفعيل، لا بالتعطيل أو الإخضاع للأهواء. ومن ثمّ، فإن مظاهر التطرّف، سواء في الزيادة أو النقصان، إنما تنشأ من مفارقة الإنسان لسنن الله، وملازمته لسنن بديلة مصدرها وسواس الشيطان، وانفلات الشهوة، واستباحة القتل، بما يؤدّي إلى اختلال ميزان القول والفعل والمعنى على مستوى الفرد والمجتمع معاً.

غير أنّ ضبط هذه العلل الخلقية التاريخية الثلاثة ضبطاً مطلقاً في النفس والعقل يظلّ من حيث الواقع البشري أمراً مثالياً عسير التحقق، ولا يكاد يقع إلا في نطاقات تاريخية ضيقة، غالباً ما ارتبطت بسير الأنبياء والعلماء الراسخين والصالحين، بوصفهم نماذج استثنائية في تزكية النفس وحسن الاستخلاف. ومع ذلك، فإن عدم إمكان الضبط المطلق لا يسوّغ ترك الضبط النسبي، ولا يبرّر الاستسلام لمسارات الانحراف، بل يفتح الباب أمام **منهج الإصلاح المستمر** باعتباره المدخل العملي لتقييد هذه العلل، والحدّ من آثارها، ومنع تحوّلها إلى بنى مدمّرة في الاجتماع الإنساني.

ولهذا تنبه الإمام أبو حامد الغزالي – رحمه الله – في كتابه (إحياء علوم الدين) إلى أهمية تأسيس منهج متكاملٍ في بيان المهلكات والمنجيات [1]، لا بوصفها مجرد أخلاق فردية متفرقة، بل باعتبارها نظاماً تفسيرياً لضبط علل الانحراف الإنساني عبر التاريخ. فبالنظر الدقيق والاستقراء المنهجي لما كتبه الغزالي يتبيّن أن هذه المهلكات ترجع في أصولها إلى ثلاث علل كبرى حاكمة، هي: **الشيطنة** بما تمثّله من انحراف معرفي وتشويش عقدي، و**الشهوة** بما تنطوي عليه

---

[1] أبي حامد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005م)، ص876-1335.

من انفلات الإرادة وانحراف المقاصد، و**القتل** بما يرمز إليه من العدوان وإهدار النفس والحرمة. وعليه فإن المهلكات إنما تتأسس وتتولد عن إطلاق هذه العلل وعدم ضبطها بضوابط الشرع والعقل، في حين أن المنجيات تقوم في جوهرها على تقويم هذه الأصول، وردّها إلى ميزان التزكية، وضبطها بقواعد العلم والعمل، تحقيقاً لمقصد الاستخلاف وصيانةً لنظام العمران الإنساني.

وقد لخَّص النبيُّ محمدٌ (ﷺ) المهلكات والمنجيات المرتبطة بالعلل الخلقية التاريخية الثلاث، جامعاً بين التحذير منها والدلالة على ما يدفعها، وذلك في قوله {ثلاثٌ مُهلِكاتٌ: شُحٌّ مُطاعٌ، وهَوًى مُتَّبَعٌ، وإِعجابُ المرْءِ بنفْسِهِ. وثلاثٌ مُنجِياتٌ: العدْلُ في الغضَبِ والرِّضا، والقصْدُ في الفقْرِ والغِنى، وخشيةُ اللهِ تعالَى في السِّرِّ والعلانيةِ} [1]. وقد عالج القرآن الكريم هذا المسار الإصلاحي معالجة منهجية متكاملة، كما بُيّن ذلك تفصيلاً في الكتاب القيِّم "مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم"، حيث نرى أنه أُسِّس ضبط هذه العلل الثلاثة (من دون أن يذكرها المؤلف صراحة بل هو تقدير من عندنا) على منظومة إصلاحية ثلاثية الأبعاد، هي: **إصلاح الاعتقاد** بوصفه قاعدة التوجيه ومصدر التصور، و**إصلاح التفكير** باعتباره أداة الفهم والتمييز والترجيح، و**إصلاح العمل** بوصفه ثمرة الاعتقاد والفكر، ويشمل هذا الأخير العمل النفساني والبدني والتدبيري [2]. وبهذا التلازم بين هذه المظاهر الإصلاحية الثلاثة القادرة على ضبط العلل الخلقية التاريخية للتطرف يتحقق التوازن المنشود، ويُصان الحدّ الشرعي من الانتقاص

---

[1] أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط) (5754)، والبيهقي في الشعب (745)، وحسّنه الألباني في صحيح الجامع (3039).

[2] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص69-115.

والزيادة، وتُفعَّل السنن الإلهية في الفرد والمجتمع على نحوٍ يفضي إلى العدل والاستقرار والصلاح.

3- أركان الإسلام الخمسة ومنظومة القرآن في معالجة العلل الخُلُقية للتطرف في التشريع

إنَّ التأمل المنهجي في بنية التشريع الإسلامي يكشف أن أركان الإسلام الخمسة ليست مجرد عبادات متفرقة، بل هي منظومة تربوية وتشريعية متكاملة تقصد إلى معالجة العلل الكلية الثلاثة التي تحكم انحراف الإنسان في التاريخ. ويمكن – في إطار تحليل سنني كلي – ردّ هذه العلل إلى ثلاث بواعث مركزية شكّلت في مجملها مصادر الفتنة الإنسانية عبر التاريخ، وهي: **فتنة الشيطان، وفتنة الشهوة، وفتنة القتل بغير حق**. وهذه الثلاث ليست حوادث جزئية، بل هي أنماط انحراف خلقي وجودي تتجلى في صور متعددة من العصيان والفساد، وقد جاءت أركان الإسلام لتبني في الإنسان بنيةً روحية وأخلاقية واجتماعية تحول دون استبداد هذه العلل بالنفس الإنسانية أو بالمجتمع. وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى أركان الإسلام الخمسة بوصفها نظاماً تشريعياً متكاملاً يعمل على ضبط هذه القوى الثلاث وضبط آثارها في حياة الإنسان.

3.1 الصلاة

الصلاة تمثل في البنية التشريعية الإسلامية أداة التربية المركزية لضبط علاقة الإنسان بربه، وهي في حقيقتها بناءٌ دائم لحالة الاستقامة الداخلية التي تقي الإنسان من الانحرافات الكبرى. وقد نصّ القرآن على أثرها العام بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ**

﴿وَالْمُنكَرِ﴾، وهو تقرير يدل على أن الصلاة ليست مجرد أداء شعائري شرعي للمؤمنين الخاشعين أو طقوسي لغير المؤمنين الخاشعين، بل هي نظام تربوي متكرر يرسخ في الإنسان حالة المراقبة الإلهية والانضباط الداخلي الموصل إلى الاستقامة والصراط المستقيم. ومن جهة التحليل السنني، فإن الصلاة تمثل الحاجز الأول أمام **فتنة الشيطان؛** لأن الشيطان إنما يعمل أساساً على زعزعة الاستقامة وإغواء الإنسان عن الصراط المستقيم. ولهذا كان أعظم ما يتكرر في الصلاة تلاوة **سورة الفاتحة** التي يتوسطها الدعاء الجامع ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ واللافت في هذا الدعاء أن صياغته في كلمة "اهدنا" جاءت بصيغة الجمع، ولم يقل "اهدني" رغم أن الصلاة قد يؤديها الإنسان منفرداً أو يعود أجرها عليه وحده، وهو ما يشير إلى أن الهداية في التصور القرآني ليست شأناً فردياً محضاً، بل هي حالة جماعية تحفظ توازن المجتمع كله.

كما أن انتظام الناس في صفوف الصلاة يرسخ معنى **الانضباط الجماعي** أمام الله الواحد القهار، فيتحول الفرد من كيان منفصل إلى جزء من جماعة منضبطة على مبدأ التوحيد. ومن هنا فإن الصلاة لا تعالج فقط علاقة الإنسان بربه، بل تبني في الوقت نفسه بنية اجتماعية منضبطة تمنع الانفلات الذي يؤدي غالباً إلى الانغماس في الشهوات أو إلى العدوان والقتل، فهي تحافظ على تعاضد جماعي بين الناس يمنع الفساد في الأرض.

3.2 الزكاة

أما الزكاة فهي الركن الذي يعالج على وجه الخصوص **فتنة الشهوة المرتبطة بالمال،** وهي من أخطر الشهوات الإنسانية وأكثرها تأثيراً

في تشكيل البنى الاجتماعية الظالمة. وقد عبّر القرآن عن مقصدها بوضوح بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ {التوبة: 103}. فالتطهير هنا ليس تطهيراً مادياً فحسب، بل هو تطهير أخلاقي ونفسي يحرر الإنسان من هيمنة حب المال ومن نزعة التملك المتضخمة التي قد تتحول إلى مصدر للظلم الاجتماعي. ومن هنا كانت الزكاة أداة لإعادة توزيع الثروة ضمن منظومة أخلاقية تمنع تحوّل المال إلى أداة للهيمنة أو الاستعباد أو الكبرياء.

وفي هذا السياق تتضح خطورة **الربا** في المنظور القرآني كأبرز استخدام منحرف؛ إذ يجمع بين **شهوة المال** وبين **الإضلال الشيطاني**، وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ {البقرة: 275}. ولهذا لم يكتف النص القرآني بالتحذير الأخلاقي من الربا، بل أعلن عليه حرباً تشريعية صريحة بقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ {البقرة: 279}.

فالربا في حقيقته نظام اقتصادي يولّد الظلم ويضخم الفوارق الاجتماعية ويجعل المال أداة استغلال، ولذلك جاء التشريع الإسلامي بإقامة منظومة الزكاة والصدقات والإنفاق لتفكيك هذه البنية الاقتصادية المنحرفة وإعادة توجيه المال نحو مقاصده العمرانية والإنسانية بهدف تفكيك بنية الشهوات المادية والشيطانية في التاريخ.

3.3 الصيام

الصيام يمثل في البناء التشريعي الإسلامي مدرسة كبرى لضبط **الشهوات الجسدية**، وعلى رأسها شهوة الطعام وشهوة الجنس، وهما

من أعظم القوى المحركة للسلوك الإنساني. ولذلك كان الصيام امتناعاً مؤقتاً عن المباحات الأساسية، لا بوصفه تحريماً لها، بل بوصفه تدريباً على القدرة على التحكم في النفس، رغم أن الصيام يكون مرة في العام وباقي شهور السنة إفطار باستثناء صيام النافلة يوم الإثنين والخميس، ولكن من عطاء الله وفيض نعمته على الإنسان المسلم أن جعل إفطاره أكثر من فريضة صيامه لشهر واحد، ورغم ذلك فإن كثير من الناس تستكثر شهر رمضان بل تجعله شهراً كما لو كان تناول الطعام فيه موجب أكثر من شهور السنة، وهؤلاء غالباً ما يتماهون مع علل الشهوات ولا يفارقونها. وقد عبّر النبي (ﷺ) عن هذا المعنى بوضوح حين ربط بين الصيام وضبط الشهوة الجنسية في قوله: "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" [1]. فالزواج سنة نبوية فطرية لتنظيم التكاثر، لكن الصيام فرض إلهي لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ {البقرة: 183}، وهو يمثل آلية تربوية لضبط الشهوة حين تعجز الظروف عن تحقيق الإطار المشروع لها. وهكذا يظهر أن الصيام لا يهدف إلى قمع الغرائز، بل إلى **إخضاعها لمنظومة أخلاقية منضبطة**.

ومن جهة أخرى فإن الصيام يضعف كذلك البواعث الغضبية التي يستغلها الشيطان في إثارة النزاعات والعدوان، وبذلك يسهم بصورة غير مباشرة في الحد من مظاهر العنف والاعتداء.

[1] أخرجه البخاري (5066)، ومسلم (1400).

3.4 الحج

الحج يمثل الذروة الجامعة لمنظومة الأركان؛ إذ تجتمع فيه عناصر متعددة من العبادات: التوحيد، وشهادة بنبوة محمد (ﷺ)، والصلاة، والصيام، والإنفاق، والذكر، والصبر، والتجرد من الزينة الدنيوية. ولهذا كان فرضه مرة واحدة في العمر على المستطيع، لأنه يمثل تجربة روحية واجتماعية مكثفة تعيد بناء وعي الإنسان بوظيفته في الحياة. يقول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ {البقرة: 196}.

ويتضح من الآية علاقة فريضة الحج بالصيام المرتبط بلجم الشهوات، وارتباطه بشعيرة رمي الجمرات الثلاثة اعتراضاً على وساوس الشياطين. وتظهر في مناسك الحج معانٍ رمزية عميقة تتصل بتاريخ النبوة، وعلى رأسها قصة **إبراهيم وإسماعيل** وما ارتبط بها من معنى **الفداء**، أي تحريم قتل النبي إبراهيم لابنه النبي إسماعيل (عليهما السلام) حرصاً على لجم فتنة الشيطان وفتنة الشهوة وفتنة القتل التي لأجلها ترمى الجمرات، فالتحول من الذبح إلى الفداء بالهدي يعكس انتقالاً من منطق القتل إلى منطق التضحية البديلة، وهو معنى يرسخ في الوعي الديني حرمة الدم الإنساني. وهنا نشير إلى أن كلمة

"السعي" في قصة إسماعيل في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾ {الصافات: 102} تعني "العمل" كما قال الطبري [1].

ويمكن الرجوع لفهم علاقة القتل بالفداء، أي التضحية بالهدي (شهوة الغذاء) في بحثنا المسمى: "الفلسفة الإنسانية لمفهوم "الفداء" في النص القرآني من منظور عقلاني" [2]. ومن هنا فإن شعيرة الهدي ليست مجرد ذبحٍ تعبدي طقوسي، بل هي استحضار دائم لمبدأ **تحريم القتل بغير حق**، وتأكيد أن حفظ الحياة الإنسانية مقدَّم على الاستجابة للاندفاعات الغضبية أو الوساوس الشيطانية.

3.5 شهادة أن لا إله إلا الله

أما شهادة التوحيد فهي الأصل الذي تنتظم فيه جميع الأركان؛ إذ لا معنى لأي ممارسة تعبدية أو أخلاقية أو إنسانية خارج إطار الاعتراف بسيادة الله المطلقة على الوجود وهو خالق الكون بما فيها السماوات والأرض. فالتوحيد يحرر الإنسان من الخضوع لغير الله، ويضع جميع الشهوات والقوى النفسية تحت سلطان المرجعية الإلهية. ومن هذا المنطلق فإن فهم الأركان الأربعة السابقة لا يكتمل إلا في ضوء التوحيد؛ لأنه الإطار العقدي الذي يفسر غاية التشريع وغاية الوجود الإنساني معاً.

---

[1] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج6، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص316.

[2] بحث بعنوان: الفلسفة الإنسانية لمفهوم "الفداء" في النص القرآني من منظور عقلاني، (مؤمنون بلا حدود، 2021).

3.6 خلاصة منهجية

إذا نظرنا إلى هذه المنظومة في مجموعها ظهر لنا أن التشريع الإسلامي يقيم نظاماً تربوياً متكاملاً يعالج جذور الانحراف الإنساني المتمثلة في **وسوسة الشيطان، وهيمنة الشهوة، والقتل عدواناً على الحياة الإنسانية**. ويتجلى هذا المنطق التشريعي أيضاً في معالجة القرآن لجريمة القتل بصورة خلقية عظيمة وعادلة ترسخ معنى إنسانية الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيماً﴾ {النساء: 92}. ففي حالة القتل الخطأ (التي هي العلة الثالثة والأخيرة من العلل الخلقية التاريخية لبذور التطرف) جعلت الشريعة **تحرير رقبة مؤمنة** كفارة أولى (أي الحل الشرعي من داخل علة القتل نفسها)، وهو علاج يعيد الاعتبار لقيمة الحرية الإنسانية في مقابل إزهاق النفس، وهو علاج نفسي متكافئ عادل ومعتبر، وتتجلى عدالته في إضافة **الدية** إلى تحرير الرقبة بوصفها تعويضاً مالياً يعالج جانب الضرر الاجتماعي والاقتصادي (ويُلاحظ أن الدية ليس خياراً ثان بل حلاً إضافياً من داخل الخيار الأول الذي هو تحرير الرقبة، وكلاهما علاج أولاً: لعلة الشيطنة (بتحرير الرقبة مقابل القتل)، وثانياً: لعلة الشهوة (ببذل الدية، أي المال)، وفي حال عدم وجود الدية فالإنسان مأمور بالصيام، فيكون موجب عليه في هذه الحالة ضبط فتنة الشهوة وفتنة الشيطان في نفس الإنسان، فيهذب ويصلح نفسه كبديل عن تعويض الدية للقتيل. وهكذا نلاحظ أن معالجة الجريمة في القرآن جاءت عبر آليات تعيد التوازن الإنساني والاجتماعي والأخلاقي الذي اختل بفعل القتل. وهذا ما يخص قتل المؤمن خطأً،

لكن هناك تفاصيل أخرى في الآية تخص أنواع القتل بين أطراف أخرى مختلفة المراتب والعلاقات فيما بينها.

أما القتل العمد فقد شدد القرآن في حكمه إلى أقصى درجات الوعيد، لأنه يمثل انهياراً كاملاً للضوابط الأخلاقية التي وضعتها الشريعة لصيانة الحياة الإنسانية، إذ ليس له كفارة لأنه تجاوز عن علة الشهوات، وعلة وساوس الشيطان، وعلة القتل من غير وجه حق، ولهذا لم يجعل الله فيها رجوعاً بكفارة ولا توبة فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ {النساء: 93}.

وبذلك يظهر أن الشريعة الإسلامية في مجموعها ليست مجرد أوامر ونواهٍ منفصلة، بل هي **نظام سنني إلهي عميق** يهدف إلى بناء إنسان قادر على مقاومة قوى الانحراف الكبرى (الشهوات، ووساوس الشيطان، والقتل بغير وجه حق) التي تهدد العمران الإنساني عبر التاريخ.

4- قاعدة فقهية لتأصيل العلل الخلقية التاريخية

في بناء قاعدة فقهية كلية، سعيت إلى الوصول إلى **جذر كلي شامل**، يضم تحت مظلته كل الجزئيات التفصيلية التي تطرّق إليها النص القرآني من صور الانحراف والفساد والسلوك المذموم كلها، دون الإشارة المباشرة لكل جزئية على حدة. ويُعد هذا المنهج داخل هذا الميثاق حجر الأساس في إنشاء **قواعد فقهية كبرى** تعتبر بمثابة تاج القواعد الخمسة: (الأمور بمقاصدها، الضرر يزال، المشقة تجلب

التيسير، اليقين لا يزول بالشك، العادة محكمة)، لما تتميز به من عموم واستيعاب وتوليد للجزئيات.

1.4 اختيار لفظ جامع مانع: "الفساد"

إن العلل الخلقية التاريخية الثلاثة (الشهوات بكافة أنواعها، ووساوس الشيطان، والقتل بغير وجه حق)، عند تقويمها، **لا تعدّ حالات منفصلة جزئية**، بل **أصول كليّة**، تحتها تنسجم كل صور الانحراف والفساد التي يوردها القرآن: من اعتقاد منحرف، أو أمراض القلوب، أو سلوك مذموم، أو مفاسد اجتماعية. لتجميع هذه الأصول الثلاثة تحت عنوان واحد، يلزم **لفظ جامع مانع**، يكون قادراً على:

1. شمول **فساد الاعتقاد**، أي الضلال والغيّ والشرك والكفر.
2. شمول **فساد القلب**، أي الكبر، الحسد، الرياء، الطغيان، الهوى.
3. شمول **فساد السلوك**، أي الكذب، الغدر، الخيانة، الظلم، السرقة، الزنا، أكل أموال الناس بالباطل.
4. شمول **فساد المجتمع**، أي الاعتداء على الآخرين، استباحة الدماء، الإفساد في الأرض.

وقد تبين أن لفظ **"الفساد"** في القرآن هو **أشمل من "الانحراف" و "الضلال" و "الطغيان" و "الزيغ"**، لأنه يدل على **اختلال شامل في ميزان الحياة الإنسانية كما يبينه الشرع**، فهو يجمع بين الميل النفسي، والتزيين العقلي، والاعتداء الواقعي في كلمة واحدة كلية، أصولية. ولهذا نلاحظ أن الله ربط بين العلو والفساد في الأرض بحب الدنيا، على قاعدة أن كل إنسان تقي يرفض ذلك التعالي الشيطاني في الحياة الدنيا لهاثاً وراء الشهوات لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ {القصص: 83}.

2.4 أسباب تعدد الألفاظ المحتملة للقاعدة الفقهية

نقترح صيغ متعددة للقاعدة، لكل منها بعده البلاغي أو المنهجي:

1. **"الفساد أصلٌ لا فرع" أو "الفساد ذو أصل"** أو **"الفساد مؤصّل السبب"** – تؤكد أن كل صور الانحراف **مشتقة من أصل واحد**، على غرار صياغة القواعد الكبرى.
2. بناء على ما سبق، نختار **"الفساد مؤصّل"** – صياغة كلية، موجزة، بلاغية، أقرب لروح القواعد الكبرى، وسهلة التفريع على الجزئيات كلها.
3. ويمكن استخدام مفردة لغوية أخرى تؤدي نفس المعنى وهي **"الفساد مُنْجَذِر" أو "الفساد مُتَجَذِّر"** – وتشير إلى ثبات الأصل وجذوره العميقة في الإنسان والطبيعة البشرية، لكنها أقل اصطلاحية مقارنة بـ "مؤصّل".

3.4 التبرير المنهجي للاختيار

بعد اختيار لفظ **"الفساد مؤصّل"** فذلك تجريد كامل لأنه لا يذكر أي جزئية، لكنه يستوعب كل الجزئيات المحتملة، إذ يمكن اشتقاق كل صور الفساد والسلوك المذموم من هذه القاعدة التي تحمل معنى الجذرية، وإن أصالتها الفقهية تتماشى مع أسلوب القواعد الكبرى الخمس، في الموجزية والعمومية والدلالة.

الخلاصة أن هذه القاعدة تمثل **تاج القواعد الخمس الكبرى** لأنها **تجمع الجزئيات المتفرقة تحت أصل واحد**، وتفتح مجالاً **للاشتقاق التحليلي والتقعيدي** في جميع أبواب الفقه والسلوك الإنساني، تماماً كما تفعل القواعد الخمس الكبرى، لكنها خاصة بالتحليل المعرفي والسلوكي للإنسان بما يتوافق مع المقاصد الشرعية. بالإضافة إلى القاعدة الفقهية

"الحقّ لا يُفارَق بزيادةٍ ولا بنقصان"، والتي هي الأخرى تاج القواعد الفقهية الخمسة. فيصبح لدى المسلمين قاعدتين خلقيتين تاريخيتين فقهيتين مؤصلتين يقاس بهما كل أفعال وأقوال البشر على وجه الأرض.

5- تفاعل العلل الخلقية التاريخية الثلاثة الكبرى مع الحقوق والواجبات

يمكن تقويم حضور العلل الخلقية التاريخية الثلاث الكبرى في التجربة الإنسانية – وهي: الشيطان، والشهوة، والقتل – من خلال بناء معيار تحليلي مركزي يقوم على فحص موقع الفرد أو الجماعة من منظومتي **الحقوق والواجبات**؛ إذ تمثّلان المجال التطبيقي الذي تتجلى فيه هذه العلل لا بوصفها مفاهيم مجردة، بل باعتبارها قوى فاعلة في السلوك والقرار والبنية الأخلاقية. وذلك يمثل بنية علية لأحكام شرعية عادلة فردية واجتماعية ومؤسسة.

فمن جهة **الحقوق**، لا يخرج حال الفرد أو المجتمع عن أحد مسارين:

- إما **الزيادة في أداء الحقوق** على وجه يجاوز الحدّ الشرعي، فيتحوّل الحق من أداة عدل إلى وسيلة اختلال، بما يفضي إلى طغيان المطالبة، أو تضخيم الاستحقاق، أو مصادرة حقوق الآخرين باسم الحق ذاته.
- أو **الانتقاص من أداء الحقوق**، بما يعني تعطيل ما أوجبه الشرع من صيانة الحقوق وحفظها، وهو مسلك يفضي إلى الظلم، والتفريط، وإهدار الكرامة الإنسانية.

ومن جهة **الواجبات**، تتكرر البنية نفسها:

- فإما **الزيادة في أداء الواجبات** على نحو يفضي إلى الغلو والتشدد، وتحميل النفس أو المجتمع ما لم يكلّف به شرعاً، فيتحول الواجب من طاعة منضبطة إلى عبء قهريٍّ يولّد الانكسار أو العنف.
- أو **الانتقاص من أداء الواجبات**، وهو مسلك التفريط والتراخي وتعطيل التكليف، بما ينقض مقصود الاستخلاف ويخلخل نظام المسؤولية الشرعية. وتصبح المسارات هكذا:
- زيادة الفرد أو المجتمع في أداء الحقوق أو الواجبات.
- انتقاص الفرد أو المجتمع من أداء الحقوق الواجبات.

والأصل الأصولي الحاكم هنا أن **الخلل لا يكمن في ذات الحقوق أو الواجبات، بل في كيفية إنزالها ومقدارها وزمانها ومقاصدها**. ومن ثمّ فإن كل اختلال – سواء بالزيادة أو النقصان – يمثّل علامة دالّة على تسرّب واحدة من العلل الثلاث أو تراكبها كما يلي:

1- الزيادة والانتقاص في حال الشيطان من جهة الحقوق والواجبات

1.1 الزيادة الشيطانية في الحقوق

تتمثّل الزيادة الشيطانية في الحقوق في تضخيم الاستحقاق الذاتي، بحيث يتحوّل الحق من كونه أداة لتحقيق العدل إلى وسيلة لتزكية النفس وفرض الوصاية على الآخرين من خلال حقَّ تقويم الناس ومحاسبتهم على بواطنهم، مع أن هذا الحق لم يُفوَّض لهم شرعاً، وإنما هو من خصائص علم الله وحكمه. وفي هذا المقام، يُوسوس الشيطان للفرد أو الجماعة بادّعاء امتلاك الحقيقة الكاملة، فيُعاد تعريف الحق لا بوصفه ما قرّره الشرع، بل ما تراه الذات صواباً. فهنا لم تقع الزيادة في كمّ الحق، بل في **نوع الحق ومجاله**؛ إذ جرى نقل الحق من كونه حقاً تشريعياً منضبطاً موحى به من الله إلى حق سيادي مطلق مقرر من البشر. فتنشأ حالة من **التغوّل الحقوقي**، يُستباح فيها انتهاك حقوق

الغير باسم حماية الحق، ويُصادَر الاختلاف بدعوى الانتصار للقيم (برعاية الشيطان)، وهو ما يمثّل زيادة مفسدة تُفضي إلى الظلم وإن رُفعت تحت لافتة العدل، فيُظَن أن امتلاك النص أو فهمه يُنتج بالضرورة حق الوصاية، وهو اختلال في ميزان الاستحقاق لا في أصل الحق.

2.1 الزيادة الشيطانية في الواجبات

أما الزيادة في الواجبات، فتقع حين يُحمَّل المكلف ما لم يكلّفه الله به، بدافع توهّم الامتثال الكامل أو السعي إلى الكمال الزائف. وهنا يعمل الشيطان على تحويل الواجب إلى عبء قهريٍّ، يُقاس فيه الدين بمنطق الكثرة والشدّة لا بمنطق الحكمة والمقصد. ويترتب على ذلك تشددٌ يفضي إلى التنفير، ويُنتج في النهاية انفجاراً نفسياً أو سلوكياً، لأن الزيادة لم تكن منضبطة بالميزان الشرعي، بل كانت ثمرة تزكية خفيّة للنفس.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُعامَل الواجب الكفائي (مثل صلاة الجنائز أو الاعتكاف بالمساجد) معاملة الواجب العيني (مثل الصلاة والزكاة والصوم) في كل حال، دون مراعاة شروطه ومناطه وقدرته ومآلاته، فيُفرَض على الأفراد ما لم يكلّفهم الله به. وهذا ليس التزاماً زائداً بالشرع، بل **تبديلٌ في توصيف الحكم التكليفي**، ناتج عن توهّم الامتثال الكامل، حيث يُلبِّس الشيطان الغلوّ في الواجب بلبوس الاحتياط. وحتى لا يُفهم خطأً مقصدنا، فنحن لا نقول "الواجب الكفائي زيادة شيطانية في الواجب"، بل إن الخلل المقصود هنا في تحويل رتبة الحكم، لا في أصل الحكم، أي لا مشكلة في الواجب الكفائي نفسه، ولكن في تحويل رتبته.

3.1 الانتقاص الشيطاني في الحقوق

يقع الانتقاص الشيطاني في الحقوق حين يُعاد تعريف العدالة تعريفاً انتقائياً، فيُعطى الحق لمن يُشبه الذات أو ينتمي إليها، ويُحجب عمّن يخالفها. وهنا لا يكون الانتقاص ناتجاً عن شهوة مباشرة، بل عن تحيّز عقدي أو فكري بالدرجة الأولى يُزيّنه الشيطان باسم "الولاء للحق". فيتحوّل الحق من قيمة كونية إلى أداة اصطفاف، ويُنتج ذلك ظلماً مركّباً مغلّفاً بشرعية وهمية.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُسقِط الإنسانُ حقَّ غيره في العدل أو الإنصاف بدعوى أن هذا الغير "مخالف" أو "ضال"، فيُعامَل الحق بوصفه تابعاً للموقف العقدي، لا ثابتاً بحكم الإنسانية والتكليف. فالانتقاص هنا ليس إنكاراً للحق من حيث هو حق، بل **تعليق الحق على شرط غير معتبر شرعاً**، وهو ما يزيّنه الشيطان باسم الغيرة على الدين.

4.1 الانتقاص الشيطاني في الواجبات

أما الانتقاص في الواجبات في حال الشيطان، فيظهر عندما يُستثنى الفرد أو الجماعة نفسها من التكليف، بدعوى الاصطفاء أو الفهم الخاص أو النيابة عن الشرع، أو كفاية الحاجة عن التعلق بالشرع. فيُخفَّف الواجب أو يُعطَّل بحجج "مصلحية" ظاهرها التعقّل وباطنها الاستعلاء. وهذا النوع من الانتقاص أخطر من غيره؛ لأنه لا يقوم على ضعف، بل على شعور زائف بالاستغناء عن الامتثال.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُعطِّل الإنسانُ واجب المراجعة والمحاسبة الذاتية، بزعم سلامة المنهج أو صحة الانتماء، فيُستثنى نفسه من مقتضيات التكليف العام. وهذا انتقاص في الواجب لا عن ضعف، بل عن **استعلاء معرفي**، حيث يُسوَّغ ترك الواجب بحجة "وضوح الحق"، وهو من أخطر صور التلبيس الشيطاني.

2- الزيادة والانتقاص في حال الشهوة من جهة الحقوق والواجبات

1.2 الزيادة الشهوانية في الحقوق

الزيادة في الحقوق هنا لا تنبع من تزكية إيمانية وائتمانية فكرية، بل من تضخيم الرغبة؛ حيث تتحوّل المطالب الشخصية إلى "حقوق مكتسبة"، ويُعاد تأويل المفاهيم الشرعية بما يخدم الإشباع الذاتي. فتُرفع المطالبة بالحرية أو المصلحة أو الرفاه بكافة أنواعه إلى مستوى الحق المطلق، ولو أدّى ذلك إلى الإضرار بالآخرين أو تعطيل مقاصد الشرع، وهو ما يجعل الزيادة الشهوانية في الحقوق صورة من صور الظلم المغلّف بالتحرّر.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُطالِب الفردُ بحقٍّ مباح في أصله (كالراحة أو الكفاية أو المتعة)، لكن يرفعه إلى مرتبة الحق اللازم، بحيث يُقدَّم على حقوقٍ واجبة للغير. فالزيادة هنا ليست في النص، بل في **توسيع دائرة الإباحة حتى تبتلع الواجب**.

2.2 الزيادة الشهوانية في الواجبات

قد تظهر الشهوة أيضاً في صورة معاكسة، حين يُمارَس الواجب لا بدافع الطاعة ونيل الرضا الإلهي، بل لتحقيق غاية نفسية: كطلب السمعة، أو الشعور بالتفوّق، أو التعويض النفسي. فالواجب هنا لا يُؤدّى لذاته، بل يُستعمل أداة لإشباع حاجة داخلية، مما يُفرغه من مضمونه التعبّدي، ويحوّله إلى سلوك نفعي وإن بدا في ظاهره التزاماً زائداً.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُكثِر الإنسانُ من أداء واجبٍ معيّن لا طلباً لمرضاة الله، بل لإشباع حاجة نفسية: كالشعور بالتفوّق الأخلاقي أو التعويض عن تقصير آخر. فهنا يُؤدَّى الواجب خارج

مقصده التعبدي، ويُستعمل كأداة نفسية، فتكون الزيادة **سلوكية في الظاهر، شهوانية في الباطن**.

3.2 الانتقاص الشهواني في الحقوق

الانتقاص في الحقوق، هو الصورة الأوضح لانفلات الشهوة؛ حيث تُهمَل حقوق الآخرين لأن القيام بها يقيّد الرغبة أو يكلّف النفس. فتُؤجَّل الحقوق، أو يُستهان بها، أو تُبرَّر مخالفتها بذرائع المصلحة الآنية، وهو انتقاص يقوم على تغليب اللذة على العدل.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُهمل الإنسانُ حقوقاً ثابتة لغيره (كحق النفقة، أو أداء الأمانة أو إقامة العدل)، لأن الوفاء بها يقيّد رغبته أو يقلّل من مكاسبه. فالانتقاص هنا مباشر، ومناطه تقديم اللذة أو المصلحة العاجلة على مقتضى الحق، دون حاجة إلى تأويل عقدي أو فقهي معقّد.

4.2 الانتقاص الشهواني في الواجبات

يبلغ الانتقاص الشهواني ذروته حين يُعاد تأويل الواجبات أو تعطيلها بحجّة اللامبالاة أو التمرد أو المشقة أو الواقعية أو "مواكبة العصر"، بينما الدافع الحقيقي هو النفور من الالتزام. وفي هذا المقام، لا يُلغى الواجب صراحة، بل يُفرّغ من إلزامه، فيبقى نصاً معطَّلاً وسلوكاً غائباً.

ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُعاد تفسير الواجبات الشرعية تفسيراً يفرّغها من إلزامها، بحجج الملل أو عدم القدرة على التكيف، أو الواقعية أو "المرحلة"، بينما الدافع الحقيقي هو النفور من الالتزام. وهذا ليس اجتهاداً، بل **تعطيل مقنَّع للتكليف** بدافع الشهوة.

3- الزيادة والانتقاص في حال القتل من جهة الحقوق والواجبات

1.3 الزيادة في الحقوق المؤدية إلى القتل

القتل لا ينشأ عادة من زيادة مباشرة، بل من **تراكم زيادات سابقة** في الادعاء والوصاية والاستحقاق، حتى يُختزل الآخر في كونه عائقاً أمام "الحق المطلق". وعند هذه النقطة، يُلغى حق الحياة باسم الدفاع عن الحق، فتتحوّل الزيادة إلى إلغاء وجودي، لا مجرد خلل حقوقي.
ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُختزل "الحق" في مشروع أو جماعة أو فكرة، بحيث يُلغى حق الحياة لكل من يُنظر إليه كعائق أمام هذا الحق. فالقتل هنا نتيجة **تضخيم الحق حتى يتحوّل إلى مطلقٍ يستدعي الإبادة**، وهو مآل الزيادة غير المنضبطة بالحدود الشرعية.

2.3 الزيادة في الواجبات المؤدية إلى القتل

قد يقع القتل أيضاً حين يُضخَّم واجب القتال أو المواجهة أو التغيير دون ضوابطه الشرعية، فيُنزَل في غير موضعه وزمانه وقدره.
ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُنزَّل واجب الدفع أو الجهاد أو التغيير في غير موضعه، دون تحقق شروطه ومقاصده أو بانفصال الواجب عن المقاصد، فيتحول إلى فعل اندفاعي، ويُستباح الدم باسم واجب لم يكتمل مناطه. فالواجب حين ينفصل عن شروطه يصبح **وسيلة قتل لا أداة عدل**.

3.3 الانتقاص في الحقوق المؤدي إلى القتل

أما الانتقاص، فهو المدخل الأخطر؛ إذ يبدأ بتعطيل حق الكرامة، ثم حق الأمان، ثم حق الحياة. وحين يُستباح انتقاص الحقوق دون رادع،

يصبح القتل نتيجة منطقية لا استثناءً، لأنه التعبير النهائي عن إنكار حق الآخر في الوجود.
ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن يُلغى حق الإنسان في الأمان ثم في الكرامة، تمهيداً لإسقاط حقه في الحياة، فيصبح القتل تحصيل حاصل لا قراراً استثنائياً. وهذا هو القتل بوصفه **ذروة الانتقاص الحقوقي**.

4.3 الانتقاص في الواجبات المؤدي إلى القتل

يقع القتل كذلك نتيجة تعطيل الواجبات الكبرى: واجب حماية المستضعفين، وواجب النصرة، وواجب الردع. فحين تُعطَّل هذه الواجبات، يُترك المجال مفتوحاً للعنف، ويُصبح القتل واقعاً مفروضاً لا خياراً طارئاً.
ومن الأمثلة الأصولية الجوهرية: أن تُعطَّل واجبات الحماية والنصرة وردع العدوان، فيُترك المعتدي بلا كابح، والمعتدى عليه بلا حماية، فيقع القتل بوصفه نتيجة حتمية لتعطيل الواجب.

يُستفاد مما سبق أنه لا يمكن تقويم أداء الحقوق والواجبات تقويماً علمياً أو شرعياً صحيحاً بمعزل عن تشخيص الموقع الأصولي للفرد أو الجماعة من هذه العلل الثلاث (الشيطان والشهوة والقتل)؛ لأنها تمثّل البنية العميقة المفسّرة للاختلال، لا مجرد أعراضه السطحية. وبعبارة أصولية جامعة: **إن الحكم على السلوك فرع عن الحكم على علّته، ولا تُعرف سلامة الامتثال إلا بمعرفة سلامة الدافع والمنشأ**.

وبذلك يتأسس تقعيد جديد مفاده أن ميزان العدل الشرعي ليس توازناً حسابياً بين الحقوق والواجبات، بل هو **انسجام علّيٌّ بين التكليف والدافع، وبين الحكم ومحلّه، وبين النص ومقاصده**، حيث تُقاس

سلامة الإنسان – فرداً كان أو جماعة – بقدر تحرّره من سلطان الشيطان، وضبطه للشهوة، ومنعه لانزلاق العنف إلى مقام القتل.

6- تفكيك أصولي واستقراء لتحوّل مسمّى "المختار" من الضيافة إلى الولاية

في سياق تحليل العلل الخلقية التاريخية الثلاث لبذور التطرّف، وتتبّع تطبيقاتها العملية من خلال محرّك الزيادة والانتقاص في منظومة الحقوق والواجبات التي يكفلها وينظمها شرع الله، يقتضي المنهج الوقوف عند المؤسسة الاجتماعية الأولى التي تقوم – غالباً من غير وعي ذاتي – بدور التحفيز البنيوي لهذه العلل السيئة (الشيطان والشهوة والقتل)، وفي الوقت ذاته تعيق استقرار الحقوق، وتُعطّل إمكان التوسّط العادل بين الإفراط والتفريط. وتتمثل هذه المؤسسة في **مجتمع البداوة والقبيلة** عموماً، وعلى نحوٍ خاص في اضطلاع ما يُسمّى بـ "المخترة" – كما سنشرح معناه – أو الوجاهة القبلية بمهمة الفصل في المنازعات بين الناس بطرق تقليدية غالباً مع وجود استثناءات بسيطة كما سنوضح تباعاً.

ولا ينصرف هذا النقد إلى أصل هذا المجتمع البدوي من حيث وجوده التاريخي أو وظيفته الاجتماعية في سياقاته القديمة، ولا إلى إطلاق حكم قيمي على أفراده، بل يتجه إلى **موقعه من الشرع**، وإلى أثره البنيوي في إقامة العدل أو تعطيله من خلال الكيفية أو الطريقة المتبعة في الأعراف البدوية. إذ إن تحكيم البداوة العصبية، حين تحلّ محلّ المؤسسات الشرعية والقانونية، لا يفضي إلا إلى نتيجتين متلازمتين: إما إضعاف المجتمع والدولة وإبقاؤهما في طور ما قبل العمران المنظّم، أو الدفع بهما – على المدى الأبعد – إلى التآكل والخراب.

ذلك أن العصبية، متى استقلت عن ميزان الشرع، لا تنتج عدلاً، بل تُعيد إنتاج علاقات القوة والمصلحة والهيمنة في نطاقاتها الأفقية مع التخلي اللاإرادي عن نطاقات الرفعة العليا في العلاقة مع شرع الله.

ومن واقع النظر التاريخي والخبرة الاجتماعية، يمكن القول إن الإسلام كان – ولا يزال – ثقيلاً على البداوة المتعصبة، لا لقصور فيه، بل لأنه ينازعها في جوهر منظومتها العرفية القديمة المتوارثة، ويقوّض أسس عاداتها الجاهلية. ومن هنا كان السعي الدائم إلى **تهجين الإسلام**، لا برفضه الصريح، بل بخلطه بالعادات القبلية، فيُفرَّغ من محتواه التشريعي، كما يُغشّ اللبن بالماء، فيبقى الاسم وتضيع الحقيقة. فالبداوة على صناعتها الجاهلية ليست من الإسلام في شيء، ولا تتمتع بأي أولوية شرعية مخصوصة، بل إن كثيراً من عاداتها تقع – في بنيتها القيمية – خارج مقاصد التقوى التي يُناط بها استحقاق الكرامة الإلهية.

وأخطر ما أنتجته البداوة في التاريخ الإسلامي أنها ساهمت إسهاماً غزيراً ومفرطاً في **تحويل الدين من شريعة أحكام وضوابط وحدود إلى منظومة عادات وتقاليد وثقافة شعبية**، وذلك عبر استبدال مؤسسات القضاء الشرعي بالمجالس القبلية، واستبدال الفقهاء والقضاة بالمخاتير والوجهاء والأعيان وشيوخ القبائل، واستبدال المصدر الأول للتشريع – وهو القرآن والسنة – بالعرف، مع أن العرف في أصول الفقه مصدر ثانوي تابع، لا يُعمل به إلا بضوابط دقيقة وشروط صارمة، ولا يُقدَّم على النص ولا يُعارضه.

إن ترسيخ قيمة "المخترة" والاحتكام إلى الوجهاء ورؤساء القبائل في فضّ النزاعات بوسائل تقليدية يغلب عليها سمة الالتفاف على الشرع بما يخدم ويؤدي بالضرورة إلى ترسيخ العصبية والانحيازات القبلية، وإلى إخضاع العدالة لموازين القوة والنفوذ والسلوك الشعبوي لأفراد المجتمع، لا لمعايير الحق. وهذه البنية لا تنصف الضعفاء، ولا تحمي

الحقوق، بل تُعيد إنتاج الظلم في صورة عرف مقبول اجتماعياً. ويزيد الأمر خطورة أن كثيراً من القائمين بهذه الأدوار لا يمتلكون تأهيلاً علمياً شرعياً ولا فهماً قانونياً رصيناً، بل يُنتقون على أساس معايير اجتماعية محضة: كِبَر السن، كثرة النسل، السطوة المالية، أو شبكة العلاقات، لا على أساس العدالة أو العلم أو الفقه. فبأي منطق يُقبل تحكيمهم في الدماء والأموال والحقوق؟

بل الأخطر من ذلك أن تغلغل هذه الثقافة دفع بعض القضاة والنواب والمستشارين القضائيين إلى أداء أدوار المخاتير داخل مجتمعاتهم، مع أن المؤسسة القضائية تمثل أعلى سلطة معيارية في الدولة. وعندما تنحدر هذه المؤسسة لتؤدي وظائف عرفية، فإن هذا الانحدار يتحول مع الزمن إلى تضييع الدين، لأنه يجمّد تطوير المنظومة القضائية، ويُقصي البحث العلمي، ويعطّل الاستفادة من التجارب والخبرات المتراكمة، ويُجبر القضاة والمستشارين بغير رشد منهم إلى الامتثال لأعراف المجتمع غير المألوفة أحياناً، والخروج عن ضوابط الأحكام الشرعية.

ومن هنا يمكن فهم لماذا تغلب على المجتمعات العربية – على وجه الخصوص – سلطة العادات والتقاليد على سلطة القوانين والمؤسسات، رغم وجود تشريع إسلامي متكامل من حيث النص. فالإشكال لا يكمن في غياب الأحكام، بل في غياب الركائز المؤسسية التي تُفعِّلها، وفي هيمنة نمط ثقافي دوغمائي تُعيد البداوة إنتاجه جيلاً بعد جيل.

وليس من قبيل المصادفة أن عصر النبي (ﷺ) لم يعرف "المخاتير" ولا "الوجهاء" بالمعنى القبلي، بل عرف الفقهاء وأهل العلم والعدل. فالمخترة، بوصفها مؤسسة، ليست امتداداً للإسلام، بل صناعة بدوية تاريخية وُظِّفت لإزاحة روح الامتثال للشريعة، وتعطيل قابلية القانون

الشرعي للتطوير والاجتهاد، وترسيخ العصبية القبلية، إما في منافسة الدين، أو في تفريغه من محتواه، أو في هدم مقاصده من الداخل.

وتُفيد المعاينة التاريخية والدلالية أن مفردة "المختار" لم تَرِد بوصفها توصيفاً مؤسسياً أو مسمّىً وظيفياً ذي حمولة شرعية، وإنما ظهرت أول مرة في التداول العربي ضمن سياق أدبي شعري خالص، وذلك في شعر أبي فراس همّام بن غالب بن صعصعة التميمي البصري، المعروف بالفرزدق (ت 110 هـ)، حيث قال:

إِلَى ابْنِ أَبِي مُوسَى الَّذِي سَجَدَتْ لَهُ

جُنُوحاً عَلَى الأَيْدِي مُلُوكُ المَرَازِبِ

فَمَا أَنَا بِالمُخْتَارِ غَيْرَكَ لِلْقِرَى

وَلَا لِمُنَاخِ اليَعْمَلَاتِ النَّجَائِبِ [1]

ويُستفاد من هذا السياق، كما تقرره المعاجم التاريخية، أن لفظ "المختار" استُعمل للدلالة على "الشخص المفضَّل على غيره اختياراً" [2]، لا لسلطةٍ ولا لوظيفةٍ ولا لتحكيم، وإنما لخصوصية معنوية تقتضي الإكرام. والمقصود بهذا الوصف في قول الفرزدق "ابن أبي موسى" في القصيدة هو أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي البغدادي، الفقيه القاضي وأحد أئمة الحنابلة [3]، بما يعني أن الاختيار هنا **اختيار قِرى وضيافة**، أي إكرام الضيف بإطعامه، لا اختيار حكمٍ أو إدارة، وأن التكريم ارتبط بمكانة علمية وقضائية سابقة، لا بوصف

---

[1] شرح ديوان الفرزدق: ضبط معانيه وشروحه وأكملها: إيليّا الحاوي، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، بيروت، ط1، (1983م)، 112/1.

[2] انظر كلمة "المختار" في معجم الدوحة التاريخي.

[3] أبي الحسين محمد بن أبي يعلي الفراء البغدادي الحنبلي، طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العُثيمين، ج3، (مكة: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1419 هـ)، ص335.

عرفي مستقل. وهذا التقييد الدلالي بالغ الأهمية؛ إذ يدل على أن لفظ "المختار" في بدايات استعماله لم يكن منشئاً للقيمة، بل كاشفاً عنها، أي أن الاختيار "الذي تدل عليه كلمة المختار" وقع بسبب الفقه والعلم والقضاء، لا أن اللقب ذاته هو الذي منح الشرعية أو الأفضلية. ما يشير إلى عادات قبلية تاريخية في تكريم أصحاب المنازل الرفيعة من الفقهاء والقضاة. وفي موضع آخر، يستعمل الفرزدق المفردة ذاتها في سياق مختلف، في قوله:

وَمَرَّ بِنَا المُخْتَارُ مُخْتَارُ طَيِّئٍ

فَرَوَّى مُشَاشاً كَانَ ظَمْآنَ صَادِيَا

وقد فُسّر "المختار" هنا بأنه "المقدَّم في قومه أو محلتِه لرعاية شؤونهم" [1]، أي المختار عرفاً لا شرعاً. غير أن السياق الشعري ذاته لا ينهض دليلاً على إضفاء أي بعدٍ وظيفي أو قيمي أو أخلاقي مُلزِم على هذا الوصف، بل يدلّ – بدلالة السياق والاستعمال – على أن "المختار" ليس سوى الشخص المتقدّم "باختيار مرغوب ومرحب به" في موضعٍ بعينه استحقاقاً لكرم الضيافة، لا لمزيةٍ تشريعية ولا لأهليةٍ حكمية. وهو ما يجعل التعريف الوارد في معجم الدوحة التاريخي تعريفاً مختلقاً وقاصراً عن استيعاب السياق الدلالي للنص، إذ أغفل الفارق الأصولي بين التقديم العرفي المؤقت، والتوصيف الوظيفي ذي الحمولة المعيارية.

وتعزيزاً لما تقدّم من الاستدلال على صحة هذا الرأي، فإن ورود مفردة "المختار" في هذا الموضع جاء في سياق الترحيب بمختار طيّئ، "وهي قبيلة عربية عُرفت تاريخياً بالكرم" [2]، وينتسب إليها

---

[1] انظر كلمة "مختار" في معجم الدوحة التاريخي.

[2] عبد الحكيم الوائلي، موسوعة قبائل العرب، (عمان: دار أسامة للنشر، 2002م)، ص1162.

حاتم الطائي الذي قال عنه ابن كثير في "البداية والنهاية" إنه "أحد أجواد الجاهلية" [1]. وعليه، فإن المقصود بالمختار هنا هو ضيف من أعيان طيء حال ترحاله، لا صاحب ولايةٍ ولا ذي أهلية حكم في القبيلة. ويؤكد هذا المعنى أن الشاعر، بعد إكرامه بالصهباء ومغادرته، عاد فوصف حاله بالغباء، قائلاً:

فَسَارَ وَقَدْ كَانَتْ عَلَيْهِ غَبَاوَةٌ

يَخَالُ حُزُونَ الأَرْضِ سَهْلًا وَوَادِيَا

وهو توصيف يُفرغ اللقب من أي دلالة معيارية، ويُعيده إلى كونه **وصفاً عرفياً محضاً** لا يُلازم الرشد ولا المسؤولية ولا الحكمة ولا العدالة. ومن ثمّ، فإن لفظ "المختار" في استعمالاته الشعرية الأولى ظلّ محصوراً بين دلالتين: دلالة الضيافة والتكريم، ودلالة تفضيل الشخص القادم دون غيره للإكرام، دون أن يتجاوزهما إلى أي معنى تشريعي أو قضائي.

ومن هنا يتضح أن أصل المفردة لا يدل على وظيفة حكم ولا على أهلية فصل في المنازعات، بل على **اختيار الضيف المستحق للإكرام**، سواء كان فقيهاً قاضياً، أو وجيهاً قبلياً عابراً، مع فارق جوهري في القيمة والمعنى. غير أن هذا التمايز الدلالي تلاشى لاحقاً، فاختلطت المفردة، وجُمِعت تحتها معانٍ متناقضة، وأُلبست هالة شرعية لا أصل لها تحت شعار "مختار القبيلة" أي زعيمها، وهو خلط لا يستقيم لا لغةً ولا شرعاً ولا تاريخاً. والأقرب إلى الانضباط الأصولي أن تُنزَّل مفردة "المختار" منزلة **الضيافة الاجتماعية** لكل قادم إلى المجلس فحسب، وذلك ينسجم مع طبائع احترام وتقدير الضيف، دون أن تُحمَّل المفردة أي قيمة قضائية أو تشريعية، إلا من حيث كون المختار ضيفاً

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، ط1، (هجر للطباعة والنشر، 1997م)، ص252.

فقيهاً أو قاضياً، لا حاكماً ولا مفصلاً في الخصومات. إذ إن القضاء في موضع الضيافة، والبتّ في الحقوق تحت مظلة الإكرام، ليس عدلاً، بل هو من أعظم أبواب الرشوة والفساد، وهو ما يعيب منظومة إقامة العدل، لا منظومة الكرم ذاتها، لأن الكرم خُلُق، لا مؤسسة حكم.

وفي هذا السياق، يُفهم قول ابن خلدون في مقدمته إن "أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" [1]، إذ إن مقصوده الخيرية الفطرية والبساطة الخلقية، لا الأهلية التشريعية ولا الكفاءة القضائية. فالبداوة، وإن حملت قيماً اجتماعية أصيلة، لم تتحرر تاريخياً من رواسب الجاهلية، وهو ما دلّ عليه الحديث النبوي الصريح حين قال الرسول محمد (ﷺ) لأبي ذر عندما سب رجلاً وعيّره بأمه – وكانت أعجمية – فشكاه إلى رسول الله فقال الرسول: "يا أبا ذرٍّ إنَّك امرؤٌ فيك جاهليَّةٌ" [2]، مع أن أبا ذر من خيار الصحابة، ما يؤكد أن الجاهلية ليست زمناً، بل بنية قيمية قد تتلبس بالأفراد والمجتمعات. وبناءً عليه، فإن الخلط الواقع بين مدلول مفردة "المختار" في سياقها التاريخي الأول ومدلولها في الاستعمال الاجتماعي اللاحق يُعدّ ضرباً من التدليس الدلالي ذي الجذور الجاهلية، إذ جرى نقل الكلمة من حقلها الأصلي بوصفها دالةً على "الشخص المُنتقى استحقاقاً لكرم الضيافة" إلى حقلٍ آخر مغاير، هو حقل السلطان والحكم والتحكّم في شؤون الناس وحقوقهم. ولا يخفى أن هذا التحويل في الدلالة لم يكن تحوّلاً لغوياً بريئاً، بل ترتّبت عليه آثار بنيوية خطيرة، تمثّلت في إضفاء هالةٍ شرعية مصطنعة على مسمّى "المختار"، حتى غدا يُمارس – عرفاً

[1] ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004م)، ص249.

[2] الترغيب والترهيب، الصفحة أو الرقم: 220/3.

التخريج: أخرجه البخاري (30)، وأبو داود (5157)، وابن ماجه (3690)، وأحمد (21432).

– وظائف قضائية وتنظيمية لم يمنحه إياها النص، ولا أسّس لها الشرع، إلى الحد الذي أفضى إلى تغوّله على مؤسسة القضاء، أو إلى التأثير في أحكامها وإدارتها بصورة غير مباشرة من وراء ستار العرف والوجاهة الاجتماعية، وهو ما يناقض منطق العدالة المؤسسية ومقتضيات الفصل بين المرجعيات.

أما من حيث الحقيقة الشرعية والدلالة النصية، فإن مفردة "المختار" لم يرد لها ذكر في القرآن الكريم مطلقاً، لا بوصفها مسمّى وظيفياً ذا طبيعة تشريعية أو قضائية، ولا توصيفاً اجتماعياً، ولم يُبنَ عليها أي أهلية للحكم أو أي اعتبار للفصل في المنازعات. وكل ما ورد هو وصف "الأخيار" في سياق الاصطفاء الإلهي للأنبياء، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ (47) وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ ۖ وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ (48)﴾ {ص: 47-48}، وهو وصفٌ محكوم بسياق النبوة والاصطفاء، لا بالعادات ولا بالأعراف، حيث ذُكر الأنبياء إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ في الآية 45 السابقة التي وصفتهم بأنهم "أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ"، وقد فسّرها الطبري "بالقوة في الحق وبصيرة القلب" [1]، ونقل ابن أبي حاتم (ت 327 هـ) رواية ابن عباس "الأبصار يعني البصر في أمر الله" وفي رواية أخرى "الفقه في الدين" [2]. وقال ابن أبي زمنين "أولى الأيدي" يعني: القوة

[1] تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف، وعصام الحرستاني، ج2، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م)، ص352-353.

[2] أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: حكمت بن بشير بن ياسين، ج13، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1439 هـ)، ص269-270.

في أمر الله [1]. وفسّر القرطبي "الأخيار" بأنهم المختارون للنبوة [2]، لا للزعامة الاجتماعية أو التحكيم العرفي.

وعليه، فإن الربط بين "المختار" في السياق البدوي الثقافي، و"الأخيار" في السياق القرآني، ربطٌ غير راشد، يفتقر إلى أي أساس دلالي أو أصولي. وهو من جنس التدليس التاريخي الذي نقل الكلمة من حقلها الاجتماعي المحدود إلى حقل القضاء والحكم، وألبسها شرعية لم يمنحها الوحي، حتى تغوّلت على مؤسسة القضاء، وتدخلت في أحكامه، وأُديرت من وراء ستار العرف لا سلطان النص.

وخلاصة الأمر أن "المختار" مفردة ثقافية لا تشريعية، ولقب اجتماعي لا قضائي، وأي محاولة لإضفاء الشرعية عليه في فصل الخصومات أو إدارة الحقوق ليست امتداداً للإسلام، بل انحرافاً عنه باسم العادة، وتغليبٌ للعرف على النص، وللقوة الاجتماعية على العدل المؤسسي.

---

[1] أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، ج3، ط2، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة، 2005م)، ص332.

[2] أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م)، ص226.

الفصل الرابع: اختلال الحدود وفقه الميزان - قراءة أصولية في أنماط التطرّف

ينطلق هذا الفصل من فرضيةٍ أصوليةٍ مركزية مفادها أن التطرّف لا ينشأ ابتداءً من النص، ولا من شدّة الالتزام به، وإنما يتولّد غالباً من التراخي المتعمد وتضييع الحدود التي بها تنتظم العلل، وتستقيم الموجبات، ويتحقق مناط الحكم. فحيث يختلّ الفرق الدقيق بين "وجود الحكم" و"تحقق موجبه"، تنفصل الأحكام عن شروطها، وتتحوّل من أدوات هدايةٍ وضبطٍ إلى بؤر توتّرٍ وانفجار.

ويعالج الفصل أنماطاً بنيويةً من التطرّف، لا بوصفها ظواهر نفسية أو سياسية عابرة، بل بوصفها اختلالاتٍ منهجية في فهم العلة، وضبط المقصد، وإنزال الحكم على واقعه. فالتعطيل ليس مجرّد تقصيرٍ في التفعيل، بل أزمةٌ في بنية التعليل ذاتها؛ إذ يُبقي النص رمزاً معطَّلاً، ويُفرغ الموجب من أثره، فينشأ صراعٌ بين الواقعي والرمزي يولّد تطرفاً تعويضياً. والكظم حين ينفصل عن فقه العفو ومقاصده يتحوّل من خلقٍ مُهذِّب إلى حالة تعليقٍ مشحونة، تنقلب فيها المقاصد وتُختزن ردود الأفعال حتى تنفجر في صورة غلوٍّ أو انتقام.

كما يتناول الفصل نمط التطرّف الارتدادي بوصفه نتيجة تراكمٍ صامتٍ لا رفضاً مباشراً، حيث ينتقل الشعور بالظلم من طور المعاناة إلى طور الاندفاع الحدّي، لا خروجاً عن مقصد العدل، بل عن ميزان الحكمة الذي يضبط مسالك تحقيقه. وفي هذا السياق يُستحضر الإطار الأصولي الغائب في فقه ردود الأفعال، وكيف تنقلب قواعد الاحتياط – كسدّ الذرائع – من آليات وقايةٍ إلى أدوات صناعةٍ للتوتّر حين تُنزَع عن سياقها المقاصدي. ويبلغ التحليل ذروته في مفهوم "الميزان" بوصفه شرطاً إجرائياً سابقاً على تحقق العدل، لا مرادفاً له؛ إذ إن

اختلال الميزان في تقدير المصالح والمفاسد، أو في ترتيب الأولويات، أو في تنزيل الأحكام، يفتح الباب لصناعة موازين موازية تتذرّع بالعدل لتبرير الزيادة أو الانتقاص من الحدود الشرعية. ومن هنا يميّز الفصل تمييزاً دقيقاً بين غلوٍّ ناتجٍ عن إفراطٍ مباشر، وبين تطرّفٍ ميزانيٍّ ينشأ عن إعادة تعريف معيار القياس ذاته.

إن هذا البناء الفكري الفقهي يروم إعادة تأسيس النظر في التطرّف على قاعدة الحدود والعلل والموازين، بما يُعيد للأحكام شروطها، وللمقاصد سياقها، وللتدافع ضبطه؛ حتى لا يتحوّل السعي إلى العدل إلى مبرّرٍ لإنتاج نقيضه.

1- أنواع التطرف المولود عن تضييع الحدود

ليس كل تطرف ناتجاً عن الغلو في النص، بل قد يكون ناتجاً عن الغلو في تعطيله، بل نرى أن كل تطرف ناتج عن غلو هو في الأصل تطرف ناتج عن تعطيل، ما يجعل التطرف مؤجل مآلاً أو متراكم مآلياً لأنه يوحي بالقصد لا بالأثر. وقاعدة هذا التطرف أنه "تطرّفُ مولودُ عن تَضييعِ الحُدود"، ويكون السبب سياسيَّاً / وظيفيَّاً ناتجاً عن (تقصير السلطة) لا شرعياً ناتجاً عن (نقص الشريعة)، وهذا يؤسس لأنواع كثيرة من التطرف، حيث يذهب الناس إلى التعويض بالتطرف الفردي كنتيجة لغياب القانون وإقامة العدل أو غياب ردع الدولة أو ردع الدولة بطريقة عكسية، مثل مصادرة الحقوق بالقمع والتعذيب وغير ذلك. وهذا كله يدفع باتجاه خلق تطرف كامن وهو مرحلة نفسية شعورية يتشكل فيها استعداد الإنسان النفسي والفكري للغلو والعنف تحت ضغط الشعور بالظلم وغياب القانون أو العقاب الشرعي، دون أن يظهر في صورة فعلية بعد. وغالباً ما يتزامن مع هذا التطرف النفسي

انسحاب سلبي يرافقه نقمة القلب واللسان، ثم يتطور إلى مرحلة الاحتقان المُعد للانفجار، فيكون تطرفاً مؤجلاً.
لقد حرص هذا الميثاق على استقراء مظاهر الانحراف الحدّي الناشئ عن الزيادة أو الانتقاص من إقامة الحدود الشرعية أو تعطيل موجباتها، فخلص إلى تصنيف أربعة أنماط أصولية للتطرف، لا تتولّد من الغلو في التشريع، بل من الخلل في تنزيله، وضَعف إنفاذه، واختلال ميزانه المقصدي، وذلك على نحو يكشف العلاقة البنيوية بين تعطيل الحدّ الشرعي وظهور أنماطٍ متراكبة من التطرف في الوعي والسلوك كما يلي:

1.1 التطرّف التعطيلي:

هو انحراف يتولّد لا من الغلو في النص أو رفضه أو الجهل بحكمه، بل من تعطيل موجِبه، مع بقاء النص حاضراً في الوعي الجمعي، مما يولّد صراعاً داخلياً أو فجوةً مستدامةً بين الاعتقاد والتنزيل أو الواقع، فيتحول الإيمان بالحكم من طمأنينة أخلاقية إلى صراع داخلي وجودي، يبحث عن حلّ حدّي يعيد للنص فعاليته المفقودة ولو على حساب مقاصده. ويمكن العمق الأصولي لهذا التطرف في أنه يفرق بين وجود الحكم وتحقق موجبه، ويستند بالدرجة الأولى إلى فقه العلل والمقاصد. وهذا التطرف هو أدقّ ما يمكن أن يُقال في **تفكيك جذور التطرف غير المرئي**، لأنه لا يتعامل مع الانحراف زيادة أو انقاصاً بوصفه خصومة مع النص، بل بوصفه **خصومة داخلية بين النص وفعاليته**. وهنا نبين عدد من المسائل:

1.1.1 التحوّل الجوهري في سؤال التطرف

يمثّل هذا الميثاق تحوّلاً جوهرياً في مقاربة سؤال التطرف، إذ ينتقل من السؤال التقليدي: *كيف فُهِم النص؟* إلى سؤال أعمق وأدقّ: *هل فَعَل النص؟* ذلك أن أغلب التحليلات السائدة لظاهرة التطرف تنطلق من فرضية مفادها أن التطرف هو نتاج غلوٍّ في النص أو سوء فهمٍ لمقاصده ودلالاته، فتجعل الإشكال محصوراً في دائرة الفهم والتأويل. غير أن ما نسمّيه هنا بـ "التطرف التعطيلي" يقلب هذه المعادلة رأساً على عقب؛ فالنص في هذا السياق ليس محل نزاع كبير من حيث ثبوته ولا من حيث دلالته العامة، بل هو مفهوم، ومقبول، ومعترف بشرعيته في الوعي الفردي والجمعي، إلا أن موجبه العملي معطَّل، وأثره التشريعي مغيَّب. وهذا النمط من الانحراف أخطر من الغلو ذاته؛ لأن الغلو، وإن أحدث توتراً أو صداماً مع المجتمع، يبقى صراعاً ظاهراً يمكن تشخيصه ومواجهته، بينما التعطيل يُنتج صراعاً خفياً داخل بنية المجتمع نفسها، بل أعمق من ذلك، يولّد انقساماً داخلياً في ذات المؤمن، بين ما يعتقده حقاً، وما يراه معطّلاً في واقع التطبيق، فيتحول الدين من قوة توجيه وبناء إلى مصدر احتقان صامت ومراكمة نفسية قابلة للانفجار.

2.1.1 الفرق الأصولي الحاسم بين "وجود الحكم" و "تحقق موجبه"

يقوم التفريق الأصولي الحاسم في هذا البحث على التمييز الدقيق بين **وجود الحكم** و**تحقق موجبه**، وهي نقطة الارتكاز المنهجية التي ينبني عليها فهم "التطرف التعطيلي". ففي أصول الفقه، يُقصد بوجود الحكم ثبوته في النص الشرعي من حيث التشريع والدلالة، أما موجِب الحكم فهو علّته التي من أجلها شُرِع، وشروط تنزيله، وآثاره المقصودة في واقع الناس. وقد تقرر عند الأصوليين أن الحكم قد يثبت نصاً، وتقوم

حجّته الشرعية كاملة، ومع ذلك لا يتحقق أثره في الواقع العملي، لا لقصور في النص ولا لخلل في التشريع، وإنما لغياب علّته، أو لتعطيل مقتضاه، أو لإفراغه من شروط إنفاذه. فإذا بقي الحكم حاضراً في الخطاب الديني والوعي الجمعي، بينما غاب عن واقع التطبيق، وتعطّل أثره المقصدي، نشأت حالة يمكن توصيفها بـ "الفجوة الشرعية الوجودية"، وهي حالة انفصال بين ما يُعتقَد وما يُعاش، وفي هذا الفراغ المنهجي يبدأ تشكّل التطرف التعطيلي بوصفه انحرافاً ناشئاً لا عن رفض الحكم، بل عن تعطيل فعاليته.

3.1.1 لماذا يولّد تعطيل الموجب تطرفاً لا لامبالاة؟

يثير تعطيل موجِب الحكم الشرعي سؤالاً فلسفياً دقيقاً يتجاوز التفسير السلوكي السطحي، وهو: لماذا يُنتج هذا التعطيل تطرفاً لا حالة لامبالاة أو حياد؟ ذلك أن الإنسان، من حيث بنيته المعرفية والقيمية، يستطيع أن يستقرّ نفسياً في حالتين: إما أن ينكر الحكم أصلاً فيحسم موقفه، أو أن يجهله فيبقى على قدر من الحياد وعدم التوتر. أمّا الحالة الأشدّ اضطراباً فهي أن يؤمن بالحكم، ويُقِرّ بشرعيته، ويستبطن عدالته، ثم يشهد في الوقت نفسه تعطّل أثره في الواقع دون تفسيرٍ مقنع أو تعليلٍ مشروع. في هذه اللحظة يتولّد توتّر معرفي عميق، وينشأ ازدواج قيمي بين منظومة "ما يجب أن يكون" كما يقرّره الحكم الشرعي، وواقع "ما هو كائن" كما يفرضه التعطيل العملي. وهذا الصراع الداخلي لا يبقى ساكناً أو محايداً، بل يتحوّل إلى ضغطٍ نفسي ومنهجي يبحث عن مخرجٍ حادّ يعيد الانسجام إلى الذات ويزيل التناقض دفعة واحدة، ولو بثمنٍ عالٍ في الحكمة والاتزان. ومن هنا لا يتطرف الإيمان بالحكم في ذاته، ولا الفكرة من حيث هي، وإنما يتطرف السلوك بوصفه محاولة قسرية لحسم هذا التناقض الوجودي الناتج عن تعطيل الموجب، لا عن رفض التشريع.

4.1.1 التطرّف التعطيلي بوصفه "أزمة علل" لا "أزمة نصوص"

هذه نقطة أساسية ذات دلالة منهجية وفكرية. فالانحراف هنا لا ينشأ من ضعف النص الشرعي أو من عدم وضوح دلالته، بل من تعطيل موجبه وغياب علته ومقاصده في الواقع، بما يجعل النص موجوداً دون فعالية، والحكم قائماً بلا روح. فالحكم بلا علته يشبه الجسد بلا روح، والنص بلا أثر يتحوّل إلى قيمة معلّقة، لا إلى قوة إصلاحية محركة للسلوك والمجتمع. والتطرّف التعطيلي يظهر عندما تُفرغ الأحكام من عللها، أو تُعلّق مقاصدها، أو تُستحضر النصوص على شكل شعارات جامدة، لا كوسائل للتغيير العملي والتحول الإصلاحي. في هذه الحال يتحول النص من كونه باعثاً على الإصلاح إلى مجرد شاهد على التناقض بين ما هو مشروع وما هو معمول به، وهنا تبدأ ملامح الانحراف الحدّي، ليس لرفض النص، بل لتعطيل فعاليته المقصديّة في حياة الفرد والمجتمع.

5.1.1 البعد التنويري الجديد – التعطيل أخطر من الإنكار

في الخطاب الديني التقليدي يُعتبر الإنكار خطراً بالغ الوضوح، بينما يُغفل التعطيل غالباً، كما لو كان مجرد تقصير إداري أو ضعف تطبيقي. غير أن التحليل الأصولي المنهجي يظهر أن التعطيل أخطر من الإنكار ذاته، ذلك لأن المنكر غالباً ما يكون خارج المنظومة، بينما المعطّل **يظل داخلها**، يستخدم لغتها، ويتكئ على نصوصها، لكنه يفرغها من فعاليتها ومقاصدها. بهذا يصبح التعطيل **حالة متخفية من الانحراف**، تولّد صراعاً داخلياً بين الإيمان بالنص وغياب أثره، وهو ما يخلق أرضية خصبة لتطرّف السلوك باسم استعادة الفعالية المفقودة، دون تجاوز النص أو إنكاره، فتظهر صورة من التطرف تختلف عن الغلو، لكنها أخطر من حيث تأثيرها على المجتمع والوعي الديني، لأنها تنشأ من داخل المنظومة نفسها وتستفيد من أدواتها ومصادرها.

6.1.1 التطرّف التعطيلي بوصفه صراعاً بين "الرمزي" و "الواقعي"

من الزاوية الأصولية، نحن بإزاء نصٍّ شرعي يحمل حمولة رمزية عالية، يتضمن وعداً أخلاقياً وتشريعياً بالعدل والإنصاف، في مقابل واقعٍ عملي لا يحقق هذا الوعد ولا يترجمه إلى أثرٍ ملموس. وإذا طال أمد هذا التعليق بين الرمز ووظيفته الواقعية، نشأ توترٌ بنيويٌّ في الوعي الديني؛ إذ لا يحتمل الإنسان بقاء الرمز معلقاً بلا تحقق. وعند هذه النقطة تتجه المسارات عادة إلى أحد مخرجين: فإما أن ينهار الرمز ذاته في الوعي، فيفضي ذلك إلى انسحابٍ عقدي أو قيمي قد يصل إلى حدّ الإنكار، وإما أن يُفرض الواقع البديل بالقوة والعجلة، في محاولة قسرية لحسم التناقض. والتطرّف التعطيلي يختار هذا المسار الثاني، إذ يسعى إلى فرض الوعد المؤجَّل دفعة واحدة، دون مراعاة لميزان العدل، ولا اعتبار للتدرّج الشرعي، ولا استحضار لحكمة التنزيل ومآلات الأفعال، فيتحول السعي إلى إحياء الرمز إلى سبب جديد للاختلال والانحراف.

مما سبق نستنتج أن هذا النوع من التطرف ينشأ عنه "تعطل الفعالية الشرعية" والتي سوف أقدّمها في وحدتين محكمتين ومختصرتين، وهما: الركائز والآلية:

أولاً: الركائز الأصولية

1. **التفريق بين الحكم وموجبه**

فالحكم قد يثبت نصاً، بينما يُعطَّل موجبه علّةً وأثراً، فيتحول من باعثٍ على الإصلاح إلى قيمةٍ معلّقة.

2. **المقاصد بوصفها شرط الفعالية لا زينتها.**

فالمقاصد ليست تكميلاً أخلاقياً لاحقاً، بل شرط تحقّق الحكم ومعناه الاجتماعي.

3. **العلل باعتبارها الجسر بين النص والواقع.**

فإذا انقطع هذا الجسر، بقي النص حاضراً رمزياً، غائباً عملياً.

4. **المآلات كميزان تصحيحي متقدّم**

حيث إن تعطيل الفعالية لا يُقاس فوراً، بل يُكشف بمآلاته الحدّية لاحقاً.

ثانياً: الآلية التفسيرية (كيف يعمل التعطّل؟)

إن تعطّل الفعالية الشرعية يمرّ بمسار متدرّج كما يلي:

1. إقرار نظري بالحكم.
2. تعطيل عملي لموجبه.
3. تراكم فجوة بين الخطاب والواقع.
4. تحوّل الإيمان بالحكم إلى توتّر داخلي.
5. نشوء اندفاع حدّي لاستعادة الفعالية بالقوة.

وهنا يتحوّل السعي إلى الحق من مسارٍ مقاصديٍّ متدرّج إلى استعادة فجائية فاقدة للميزان. بالتالي فإن كل منظومة شرعية تُبقي النص حاضراً وتُعطّل أثره، تُنتج – ولو بعد حين – ردود فعل حدّية تتوسّل بالقسر لإعادة المعنى المفقود، لا طلباً للتجاوز، بل فراراً من التناقض.

2.1 التطرّف الكظمي:

تطرف يتكوّن في الباطن نتيجة كظمٍ قسريّ أو مزمن للظلم المتراكم الناتج عن غياب العدل الشرعي أو تعطّل العفو أو انسداد مسالك المراعاة، ثم يتحول الغيظ المكبوت إلى اندفاع حادّ غير منضبط عند أول فرصة انفجار. وهذا النوع من التطرف يُفسر فجائية ظهور التطرف، وهو يشتغل على البعد النفسي الأصولي غالباً لا السياسي.

وهذا التطرف الكظمي ينشأ غالباً عن قلة العفو أو عدم القدرة على العفو أو عدم الرغبة في العفو أو رفض المراعاة أو التنازل عن الحقوق، وقد استفدنا في تقعيد هذا المصطلح من قوله تعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ {آل عمران: 134}. بالتالي فهو ليس تطرفاً عقدياً ابتداءً، ولا نتاج قراءة حرفية للنص، بل هو نتاج اختلال في فقه تصريف الانفعال الشرعي. وإن مرتبة كظم الغيظ أو الدعوة إليه لا تعتبر وعظاً أخلاقياً، بل هي مفهوم تحليلي يشتغل على النفس، والعدل، والمآلات، ومنهج تنزيل القيم كما يلي:

1.2.1 من العفو بوصفه خُلُقاً إلى العفو بوصفه آلية ضبط اجتماعي أصولية

إن قوله تعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ لا يقدّم العفو على أنه مجرد فضيلة فردية أو سلوك أخلاقي شخصي، بل يرفعه إلى مرتبة الآلية المنهجية لتصريف الطاقة الانفعالية المتولّدة عن الظلم، أو الاحتكاك الاجتماعي، أو اختلال ميزان العدل. فمن المنظور الأصولي، يبقى العدل هو الأصل الذي تُبنى عليه الأحكام وتستقر به النفوس، غير أن العفو يأتي بوصفه استثناءً مقصدياً مشروعاً، يُفعَّل عند تعذّر استيفاء العدل كاملاً، أو عند خشية ترتّب مفسدة أعظم على المطالبة به. فإذا غاب العدل من جهة، وتعذّر العفو من جهة أخرى، وانسدّت قنوات المراعاة والتنازل المشروع التي تُخفّف حدّة الاحتقان، فإن الغيظ لا يزول ولا يُعالج، وإنما يُكظَم ويُحبس في الداخل، وفي هذا الموضع تحديداً تبدأ المشكلة البنيوية التي تمهّد لانحرافات نفسية وسلوكية لاحقة.

2.2.1 الكظم ليس حلاً نهائياً، بل حالة تعليق خطِرة

من المنظور الأصولي، ثمة فرق دقيق وحاسم بين إزالة المفسدة من أصلها، وبين مجرد تعليقها أو تأجيل انفجارها؛ فالكظم لا يزيل الغيظ ولا يعالجه، وإنما يحبسُه ويمنع ظهوره الخارجي دون أن يوفّر له مساراً مشروعاً للتصريف. وفي كثير من الحالات، لا يلبث كاظم الغيظ – إذا طال أمد الكظم وانقطعت عنه مسارات العفو والتفريغ المشروع – أن ينتقل من حالة الضبط النفسي المؤقت إلى حالة من التربّص الحذر، أو التحدّي الدفاعي، أو الانعزال الوقائي، خشيةَ التعرّض مجدداً لصور الأذى السابقة، أو الانزلاق إلى ردود أفعال حدّية تُفضي إلى تطرفٍ مضاد، فيتحول الكظم من وسيلة اتزان إلى نمط وجودي مأزوم. ولهذا جاء الترتيب القرآني في غاية الدقة والعمق؛ إذ بدأ بكظم الغيظ بوصفه إجراءً وقائياً يمنع الانفجار الفوري، ثم أتبعَه بالعفو عن الناس باعتباره آلية تفريغ للشحنة النفسية، ثم ختم بالإحسان الذي يحوّل الطاقة السلبية المتراكمة إلى طاقة إيجابية بنّاءة. فإذا توقّف هذا المسار عند مرحلته الأولى فقط، وانفصل الكظم عن العفو والإحسان، انقلب من فضيلة أخلاقية مؤقتة إلى حالة احتقان نفسي واجتماعي مؤجَّل، أشبه بقنبلة صامتة، وفي هذا الموضع يتشكّل ما يمكن تسميته بدقة "التطرّف الكَظمي"، بوصفه انحرافاً ناشئاً لا عن انفجار فوري، بل عن تراكم مكتوم.

3.2.1 لماذا يولّد العجز عن العفو تطرفاً لا حقداً؟

تكمن هنا نقطة دقيقة قد تغفل عنها كثير من التحليلات السلوكية؛ إذ إن العفو، في حقيقته الأصولية، لا يتحقق إلا بأحد مسلكين: إما قوة نفسية راسخة مطمئنة تمكّن الإنسان من تجاوز الألم والضرر، وإما ضمان عدلي معتبر يورث الثقة بأن الحق لن يضيع وإن تأخر استيفاؤه. فإذا ضعف الضمان العدلي، ولم تتكوّن القدرة النفسية، وانسدت في الوقت

نفسه مساحات المراعاة الاجتماعية التي تتيح التنفيس والتسوية، لم يبق الإنسان في حدود الحقد الصامت أو الضغينة الكامنة، بل يتحول إلى ذات مأزومة تبحث عن صورة من العدل المطلق بأي ثمن. عند هذه النقطة يغدو التطرف تعويضاً نفسياً عن عفوٍ مستحيل، ومحاولة قسرية لاستعادة ميزان مفقود عجزت الآليات الطبيعية عن إقامته. ومن هنا يمكن فهم سبب تغذّي كثير من أنماط التطرف على خطاب "العدل المطلق" أكثر من خطاب "الرحمة"، ذلك أن الآية الكريمة لم تكتفِ بالأمر بكظم الغيظ، ولم تجعل العفو واجباً مطلقاً مفروضاً على كل حال، بل ربطت ذلك بالإحسان بوصفه ذروة إنسانية لا تُنتَزع بالقهر ولا تُفرض بالإكراه، والحاصل في المجتمعات الإسلامية أن الإحسان يطلب ويرغَّب به تغطية على غياب العدل وتسليماً بواقع متجاوز المدى في الظلم، بحيث يدفع الإنسان إلى الاستسلام لواجب الإحسان دون القيام به بدافع إنساني وأخلاقي. ومن هذا السياق يُستنبط – استنباطاً أصولياً غير تقليدي، لكنه منضبط في دلالته – أن غياب العفو، لا باعتباره رذيلة أخلاقية، بل باعتباره عجزاً أو انسداداً بنيوياً، قد يتحول إلى عامل مولّد للتطرف لا إلى مجرد حالة نفسية خاملة. وإن الإنسان المتقصد بعدم العفو ربما يُريد إقامة عدل أكبر.

4.2.1 البعد الأصولي الخطير – انقلاب المقاصد

في البناء المقصدي الأصلي للشريعة، يتقدّم العدل بوصفه الأساس الذي تُقام عليه الحقوق وتستقر به النفوس، ثم يأتي العفو باعتباره مخرجاً مقصدياً راشداً عند تعذّر الاستيفاء الكامل للعدل أو خشية ترتّب مفسدة أعظم، ثم يعلو مقام الإحسان بوصفه ذروة السلوك الإنساني الذي يُتجاوز فيه الحق إلى الفضل. غير أنّ ما يحدث في سياق "التطرف الكَظمي" هو انقلابٌ لهذا الترتيب المقصدي؛ إذ يُطالَب الفرد بالعفو على الدوام، في غياب العدل، ودون توافر القدرة

النفسية، ومن غير مآلٍ آمن يضمن عدم تكرار الظلم أو تضييعه للحقوق. وبهذا يتحول العفو من مقصد شرعي رحيم إلى تكليفٍ قهريٍّ يُفرَض خارج شروطه، فينتج عنه ردّ فعل نفسي وسلوكي حادّ، قد يتخذ صورة تطرفٍ كامن أو انفجاري. ومن هنا تبرز قاعدة أصولية عميقة يمكن تقريرها على هذا النحو: **كل خُلُقٍ شرعي يُنزَّل خارج شروطه المقصدية ينقلب من كونه مصلحةً إلى كونه مفسدةً**، وهو ما يفسّر كيف يمكن للفضائل، إذا أُسيء تنزيلها، أن تصبح مولداً للانحراف بدل أن تكون أداةً للإصلاح.

5.2.1 مخارج كظم الغيظ بين الوسع الشرعي والاستثناء المقاصدي

لم يجعل الشارع الحكيم كظم الغيظ تكليفاً مطلقاً غير مشروط، ولا قيده بالعفو وحده بوصفه المخرج الأوحد من حالة الاحتقان النفسي والأخلاقي، بل أقامه ضمن منظومة تشريعية متوازنة تراعي حدود الوسع الإنساني، وتفتح للمظلوم مخارج شرعية تحول دون تحوّل الكظم إلى انفجارٍ تطرفي أو انكسارٍ قيمي. ويتجلّى هذا التوازن بوضوح في اقتران مبدأ كظم الغيظ بقاعدة كليّة ضابطة، هي قوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ **{البقرة: 286}**، وفي إقرار استثناءٍ مقاصدي صريح للمظلوم في قوله تعالى: ﴿**لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً**﴾ {النساء: 148}.

وهنا يثور إشكال أصولي دقيق، مؤدّاه: هل يُفهم من تعقيب الآية بوصف الله تعالى بـ "السميع العليم" أنّ الجهر بالسوء من القول – في هذا السياق – مسموعٌ عند الله على وجه الإقرار أو المشروعية؟ والجواب: نعم، على وجهٍ مخصوصٍ مضبوطٍ بشروطه ومناطاته، لا

على إطلاقه ولا على وجه الانفلات الخُلُقي. ويتأسّس هذا الفهم على أصلين أصوليين:

الأصل الأول: أنّ الاستثناء الوارد في الآية قُصِر على المظلوم دون غيره، وهو قصرٌ تشريعي دالّ على علوّ منزلته عند الله، لا بوصفه حالة انفعالية، بل بوصفه موضع اختلال عدلي. فالظلم في التصور الإسلامي ليس مجرّد أذى عارض، بل هو آفة وجودية تناقض العدل الذي هو أساس مُلك الله في الأرض، وميزان الاستقامة في الاستخلاف، وقوام العمران الأخلاقي. ومن ثمّ، فإنّ الإذن للمظلوم بالجهر بالسوء ليس ترخيصاً في الفحش، بل اعترافٌ بخصوصية حاله، وصيانةٌ له من أن يُدفَع إلى مسالك التطرف نتيجة كبتٍ لا يحتمله وسعه الإنساني.

الأصل الثاني: أنّ السمع الإلهي هنا متعلّق بفئة استوفت شروط الإيمان، وأقامت أركانه، وبذلت وسعها في الامتثال، حتى لم يبقَ لها بعد الظلم إلا باب الالتجاء إلى الله. وهذه الفئة، في أصل حالها، لا تجهر بالسوء ولا تتخذه خُلُقاً أو وسيلة، وإنما تلجأ إلى الدعاء والشكوى بوصفهما تفريغاً مشروعاً للألم، وضبطاً للانفعال ضمن أفق الشرع والأخلاق. ومن ثمّ، فإنّ ذكر "الجهر بالسوء من القول" في الآية ليس تأسيساً لسلوك اعتيادي، بل تقريرٌ لاستثناء نادر، يُنزّل على قدره، ولا يُتَّخذ ذريعة لتجاوز حدود الدين أو الانفلات من مقاصده.

وفي هذا السياق، يكتسب ما قرّره ابن قيم الجوزية في باب الحيل ومقاصدها دلالة أصولية عميقة، حيث ميّز بين الحيل المحرّمة والحيل المشروعة التي يُقصد بها أخذ حق أو دفع باطل. ومن ذلك قوله: "لا بأس للمظلوم أن يتحيَّل على مسبَّة الناس لظالمه، والدعاء عليه، والأخذ من عِرضه، وإن لم يفعل ذلك بنفسه، إذ لعل ذلك يردعه،

ويمنعه من الإقامة على ظلمه" [1]، فهذا التقرير لا يُفهم بوصفه إباحةً للاعتداء اللفظي، بل باعتباره آلية ردع اجتماعي وضبط نفسي، تمنع تراكم الغيظ وتحول دون انقلابه إلى تطرفٍ سلوكي أو عدوانٍ أشد خطراً. وعليه، فإنّ إغلاق مخارج التعبير المشروع عن الظلم باسم كظم الغيظ أو العفو المطلق، يُفضي – على مستوى المقاصد – إلى عكس ما أراده الشارع، إذ يحوّل الفضيلة إلى عبء، والكظم إلى قنبلة مؤجّلة، ويجعل من الأخلاق وسيلة لإنتاج التطرف بدل أن تكون سداً في وجهه.

3.1 التطرّف الارتدادي

هو تطرف يتشكل كردّ فعل تراكمي على تقصير مزمن في إقامة موجبات العدل الشرعي. بالتالي فإن التطرف الارتدادي ليس انحرافاً يبدأ من فكرة أو علم، بل من فراغ عدلي وإجحاف نفسي أو اجتماعي، ولا يتغذّى على النصوص، بل على الشعور المتراكم بالإهمال، فيتحول الشعور بالظلم أو طلب العدل، عند انسداد مساراته، إلى اندفاع حدّيٍّ فاقدٍ لميزان الحكمة وخارج عن مساراتها، ويغدو ما كان يمكن منعه بإقامة العدل فتنةً لا تُسدّ إلا بعد انفجارها. وأصل هذا التطرف مبني على فقه ردود الأفعال والمآلات، وهو قريب من قاعدة: سدّ الذرائع بترك موجبات الفتنة أمراً ونهياً لا بصنعها. وهنا نبين عدد من المسائل:

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عُزير شمس، وجعفر حسن السيد، ج4، (الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت: دار ابن حزم)، ص427.

1.3.1 معنى "الارتداد" – تصحيح دلالي أصولي

لا يُراد بمصطلح "الارتدادي" في هذا السياق معناه العقدي المعروف المرتبط بالردة والخروج عن الدين، وإنما يُستعمل استعمالاً ديناميكياً منهجياً يعبّر عن حركة عكسية تتولد بوصفها ردّ فعل تراكمياً على ضغطٍ سابق، لا بوصفها خياراً فكرياً ابتدائياً مُؤسَّساً على قناعة هادئة. فالتطرّف الارتدادي لا يمثّل مشروعاً فكرياً متكامل البنية، بقدر ما يعكس انفجاراً تعويضياً متأخراً ناتجاً عن اختلالات سابقة لم تُعالج في حينها، ولذلك فهو سريع الصعود وسريع الهبوط، كما أنه سريع الوجود وسريع الفناء. ومن هنا يخرج هذا النمط من التطرف من خانة "الانحراف الواعي" الذي يقوم على تصورٍ نظري مقصود، إلى خانة "الانزلاق التفاعلي" الذي تفرضه الضغوط والمآلات، وهو فارق جوهري في الفهم الأصولي والتقويم المنهجي للظاهرة.

2.3.1 التقصير المزمن لا يُنتج رفضاً مباشراً، بل تراكُماً صامتاً

إن توصيف التقصير بكونه "مزمناً" يحمل دلالة أصولية بالغة الأهمية؛ إذ يفرّق المنهج الأصولي بين الظلم الطارئ الذي قد يُحتمل لعارضٍ أو ضرورة، والتقصير المؤقت الذي يمكن تجاوزه في إطار المعالجة والإصلاح، وبين التقصير المزمن الذي يستقرّ في الواقع ويُعاد إنتاجه زمناً بعد زمن. فهذا النوع الأخير لا يولّد في الغالب رفضاً صريحاً ولا احتجاجاً مباشراً، بل يُنتج حالة من التطبيع الظاهري مع الخلل، يقابلها احتقان باطني متراكم في الوعي الجمعي. وفي هذه المرحلة لا تثور الجماهير، ولا تُجاهر بالاعتراض، لكنها تخزّن الشعور بالظلم والغبن، وتؤجّل ردّ الفعل، وهذا التخزين الصامت هو الذي يشكّل لاحقاً البنية النفسية والاجتماعية التي ينفجر منها "التطرّف الارتدادي" بوصفه رداً متأخراً على تقصيرٍ طال أمده ولم يُعالَج في حينه.

3.3.1 من "الشعور بالظلم" إلى "الاندفاع الحدّي" – الانقلاب النفسي-الأصولي

إن التحول الذي يقع في سياق التطرف الارتدادي لا يسير على نحوٍ تدريجي تراكمي ظاهر، بل يحدث في صورة قفزة نفسية وسلوكية مفاجئة؛ إذ ينتقل الشعور المتراكم بالظلم دفعة واحدة إلى اندفاعٍ حادٍّ خارج عن ميزان الحكمة. ويعود ذلك إلى أن هذا الشعور، متى لم يجد مساراً عدلياً منصفاً، ولا منفذاً إصلاحياً فعّالاً، ولا خطاباً يقرّ بالمظلومية ويحتويها، لا يتراكم في النفس على نحوٍ خطيٍّ قابل للتفريغ التدريجي، بل ينقلب فجأة إلى فعلٍ انفجاري. ومن هنا يمكن تفسير لماذا يبدو التطرف الارتدادي في كثير من مظاهره غير متناسب مع الحدث الأخير الذي سبقه؛ إذ إن هذا الحدث لا يكون في حقيقته إلا الشرارة النهائية، أما السبب الحقيقي فيكمن في رصيدٍ طويل من الاحتقان المكبوت الذي سبقها ولم يُعالج أصولياً في حينه.

4.3.1 الخروج عن "ميزان الحكمة" لا عن مقصد العدل

إن التطرّف الارتدادي لا يقوم في جوهره على رفض العدل ولا على السخرية من القيم الشرعية، بل ينشأ من فقدان ميزان الحكمة في السعي إلى استعادتها. وهنا يبرز فرق أصولي دقيق بين العدل بوصفه مقصداً ثابتاً لا يتغير، والحكمة بوصفها الضابط المنهجي الذي يحدّد التوقيت المناسب، والوسيلة المشروعة، والمقدار المتوازن لتنزيل هذا المقصد في الواقع. فالارتداد الحدّي يقع حين يظل مقصد العدل حاضراً بقوة في الوعي والدافع، بينما تسقط أدواته الحكيمة، وتغيب ضوابطه الشرعية، فيتحول السعي إلى إقامة الحق من فعلٍ إصلاحي إلى فعلٍ اندفاعي مدمّر. ولهذا كثيراً ما يكون صاحب التطرف الارتدادي صادق النية في مطلبه، مخطئاً في وسيلته، وخطير الأثر

في مآلات فعله، وهو ما يفسّر تعقيد هذا النمط من الانحراف وخطورته الأصولية.

5.3.1 فقه ردود الأفعال – الإطار الأصولي الغائب

إن توصيف التطرّف الارتدادي بأنه مبنيٌّ على فقه ردود الأفعال والمآلات يفتح باباً أصولياً نادر الطَّرْق في الدراسات الفقهية التقليدية؛ إذ انصبّ اهتمام هذا الفقه في الغالب على تقويم الأفعال في ذاتها، مع إغفال تحليل التفاعلات التي تُنتجها الأفعال عبر الزمن. والحال أن التطرّف الارتدادي لا يمكن فهمه بوصفه فعلاً مبتدأً مستقلاً، بل بوصفه تفاعلاً متأخراً، يكون فيه فعلُ اليوم جواباً مباشراً على إهمال الأمس، وعلى انسداد مسارات العدالة والإصلاح في المراحل السابقة. ومن دون استحضار هذا الإطار الأصولي، تُفسَّر الظاهرة تفسيراً أخلاقياً تجريدياً يكتفي بالإدانة دون الفهم، فتُعاد إنتاج الشروط نفسها التي ولّدتها، ويُترك الباب مفتوحاً لتكرارها في صور أشدّ حدّة وتعقيداً.

6.3.1 قلب قاعدة سدّ الذرائع – من الوقاية إلى الصناعة

إن العبارة القائلة "سدّ الذرائع بترك موجبات الفتنة أمراً ونهياً لا بصنعها" تختزل رؤية أصولية دقيقة تكشف اختلالاً شائعاً في تنزيل هذه القاعدة في الواقع المعاصر؛ إذ كثيراً ما يُمارَس سدّ الذرائع على ذرائع متوهَّمة، بينما تُصنَع في الوقت نفسه ذرائع حقيقية للفتنة من حيث لا يُشعَر. فمن المنظور الأصولي، لا تُسدّ الفتنة بالقمع المجرد، ولا بالسكوت عن الظلم، ولا بإغلاق مسارات التعبير والمراجعة، وإنما تُسدّ ابتداءً بإزالة أسبابها وموجباتها. فإذا أُغلِقت مسارات العدل، وكُتمت الشكاوى المشروعة، وعُطّلت آليات المحاسبة والتصحيح، فإن الذريعة لا تُمنَع بل تُصنَع صناعة، ويُهيَّأ لها الوقود النفسي

والاجتماعي الذي يُفضي إلى تطرفٍ ارتداديٍّ يصعب احتواؤه أو ضبط مآلاته لاحقاً، لأنه نتاج خللٍ بنيويٍّ لا ردّة فعل عابرة.

7.3.1 نمط التطرف الارتدادي أخطر من التطرف الابتدائي

يقوم التطرف الابتدائي، في الغالب، على بناءٍ تصوريٍّ أو اجتهادٍ نظريٍّ يمكن مناظرته بالحجة، ومناقشته بالدليل، وردّه بتفكيك مقدماته. أمّا التطرف الارتدادي فلا ينطلق من تنظيرٍ بارد، بل يتغذّى على رصيدٍ طويل من الجراح النفسية والاجتماعية المتراكمة، فيكون مشحوناً بالانفعال، متخماً بالإحباط، فاقداً لفضيلة الصبر التي تُمهل العقل قبل الفعل. ولهذا لا يستجيب التطرف الارتدادي بسهولة للخطاب الوعظي أو الجدلي أو الإرشاد التقويمي، بل قد يزداد حدّة كلما قوبل بتجاهل جذوره أو إنكار مسبباته؛ إذ إن كل خطاب لا يعترف بالأسباب العميقة التي أنشأته، ولا يعالجها معالجة أصولية منصفة، لا يطفئه، بل يسهم في تغذية اندفاعه وإعادة إنتاجه في صور أشدّ قسوة.

4.1 التطرّف الميزاني

هو انحراف ينشأ عندما يُخلّ بميزان العدل الشرعي في التطبيق، لا في التشريع، فتتطرف النفوس طلباً لاستعادة الميزان المفقود. وهذا التطرف الميزاني يخالف كثير من الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ {الحديد: 25}، وهناك طبقات متراكبة في فهم التطرف الميزاني فهماً شرعياً والذي ينشأ عنه ما نسميه "أزمة الميزان" كما سنوضح في المسائل التالية:

1.4.1 من "التشريع" إلى "الميزان" – التحول المفهومي الحاسم

إن القول بحدوث الإخلال بميزان العدل الشرعي في التطبيق لا في التشريع يُعدّ جملة مفصلية في البناء الأصولي لهذا الميثاق؛ لأنه يفترض بدقة سلامة النص ومصدره من حيث الثبوت والدلالة، وينقل بؤرة الإشكال من أزمة تشريع إلى أزمة منهج في الوزن والتحكيم. وبهذا التحرير المنهجي يتجاوز البحث الثنائية الساذجة التي تحصر الخلل بين خيارين متقابلين: إمّا النص وإمّا الواقع، لينتقل إلى سؤال أعمق وأكثر انضباطاً: هل وُضع النص في موضعه الصحيح؟ وهل نُزِّل بمقداره العادل؟ وهل رُوعي سياقه ومآله؟ وهذا بعينه هو معنى "الميزان" في التصور الأصولي، لا مجرد استدعاءٍ مجرّدٍ لمفهوم العدل دون أدواته وضوابطه.

2.4.1 الميزان في القرآن ليس مرادفاً للعدل، بل شرطه الإجرائي

إن الخطاب القرآني لا يكتفي باستحضار مفهوم العدل بوصفه قيمة مجردة، بل يقرنه بمفاهيم الميزان والوزن والقسط، في دلالة على أن العدل لا يتحقق بمجرد سلامة المقاصد، وإنما يتوقف على سلامة الأداة المنهجية التي تُنزَّل بها تلك المقاصد في الواقع. فقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ {الحديد: 25} ثم قوله: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ﴾ يكشف عن نسق دلالي متكامل؛ إذ يمثّل "الكتاب" المعيار القيمي والتشريعي المطلق الصواب، ويمثّل "الميزان" الأداة الإجرائية التي تضبط الوزن والتقدير في التطبيق، بينما يُجسِّد "القسط" الأثر الاجتماعي المتحقق من اجتماع المعيار (الكتاب) والأداة (الميزان) معاً. وعلى هذا الأساس، لا ينشأ "التطرف الميزاني" لأن القيم الشرعية في ذاتها مختلّة أو مشكوك فيها، بل لأن الأداة التي تُحوِّل هذه القيم من مبادئ نظرية إلى واقعٍ مُعاش قد أصابها

الخلل، وهنا يكمن مكمن الخطورة الأصولية في هذا النمط من الانحراف.

3.4.1 ما هو "اختلال الميزان" أصولياً؟

إن اختلال الميزان لا يقتصر على الظلم الصريح والظاهر فحسب، بل يشمل صوراً أدقّ وأكثر خطورة على مستوى التطبيق والمنهج، حيث يظهر العدل مختلاً حتى مع التمسك بالنصوص. فمن ذلك المساواة بين غير المتساويين، وهي صورة من الظلم المقنّع الذي يخفيه الالتزام الشكلي بالقواعد، ومنه التفريق بين المتساويين، الذي يكسر الثقة في النظام العدلي ويشوّه إدراك الناس للعدالة. كما يشمل الاختلال تغليب جانب شرعي على حساب المنظومة الكاملة؛ مثل تغليب الردع دون مراعاة الرحمة، أو الرحمة دون ضبط الردع، أو التشديد على النصوص دون النظر إلى مآلاتها، أو المصلحة دون ضوابطها، وكل ذلك يشكّل اختلالاً ميزانياً أصيلاً، لا اختلالاً تشريعياً، لأنه ينبع من خلل في أدوات تطبيق العدل وضبطه، لا من خطأ في النصوص نفسها.

4.4.1 لماذا يولّد اختلال الميزان تطرفاً؟

هنا نصل إلى مسألة جوهرية في فهم تطرف النفس والمجتمع؛ فالإنسان، سواء كان فردًا أو جماعة، قد يحتمل الظلم المؤقت، لكنه عاجز عن احتمال اختلال الميزان المزمن، لأنه ليس مجرد عدالة خارجية قابلة للقياس، بل بنية نفسية ورمزية تؤسّس للشعور بالأمان والثقة في النظام الاجتماعي والقيمي. وعندما يلاحظ الناس أن النصوص الشرعية حاضرة، بينما الميزان غائب، والتطبيق انتقائي أو مقلوب، ينشأ شعور متراكم وخطير بأن العدالة لا تُستعاد إلا بالقوة أو بالحدّية، فيتحول التراكم الصامت للغياب المنهجي إلى اندفاع متطرف. وهنا تتطرف النفوس ليس حباً للعنف أو رفضاً للقيم، بل

شوقاً إلى ميزان مفقود، وهو ما يفسّر لماذا كثير من أشكال التطرف الارتدادي تتخذ شعار "إعادة التوازن" بدل شعار "تغيير الدين"، إذ أن الهدف العميق ليس نقد النصوص أو الانحراف عن المبادئ، بل استعادة أدوات تطبيقها بطريقة عادلة متوازنة.

5.4.1 التطرّف الميزاني: محاولة بديلة لصناعة ميزان موازٍ

من أخطر نتائج اختلال الميزان الشرعي أن الأفراد أو الجماعات، في سعيهم لتعويض الفراغ العدلي، يبدأون بصناعة موازين بديلة تحلّ محل الميزان المفقود. فتصبح قيم مثل "الولاء والبراء" بدل ميزان العدل، أو "الطهر الثوري" بدل ميزان القسط، أو "نقاء الجماعة" بدل ميزان الناس، هي الأداة الفعالة لتقرير الحقوق والفروض، رغم أن المقصد المعلن يظل العدالة نفسها. وهنا يكمن الانحراف الجوهري: ليس في مقصد العدل أو القيم، بل في الأداة المصطنعة التي تحرف التطبيق، وتحوّل السعي إلى إقامة العدل إلى مشروعٍ بديل غالباً ما يكون متطرفاً في وسيلته، ومهدداً لاستقرار المجتمع وميزان الحكم الشرعي.

6.4.1 مركزية قوله تعالى ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

تكمن أهمية الجملة القرآنية في دقتها وإشارتها إلى أن العدل ليس مجرد فرض قسري أو سلطة مركزية، ولم تُوجّه الآية إلى العلماء وحدهم، ولا فرضت القسط بالقهر، بل قالت: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ ومن هذا المنظور، يصبح العدل قيمة جماعية وممارسة متبادلة تُبنى كثقافة ميزانية عامة، تُفعل عبر مشاركة كل فرد وجماعة في المجتمع. وعندما يُختلّ الميزان، ينهار هذا البناء الشعبي، ويتحوّل قيام الناس بالقسط إلى شكل إملائي أو ممارسة انتقائية، أو سلطة يُفتقد إليها الثقة والشرعية، وهو بالضبط ما يولّد التطرّف الميزاني، إذ يسعى الأفراد والجماعات إلى صناعة أدوات بديلة تعوّض عن فقدان المشاركة

والمساءلة، فيصبح السعي للعدل وسيلة للصراع والانحراف، لا لتحقيقه.

7.4.1 الفرق الدقيق بين "تطرف الغلو" و"التطرف الميزاني"

وجه المقارنة	**تطرف الغلو**	**التطرف الميزاني**
مصدر الخلل	فهم النص	وزن التطبيق
طبيعة الأزمة	عقدية/نصية	منهجية/عدلية
الدافع	يقين مغلق	شعور بخلل التوازن
الشعار	الحق المغلق	العدل المفقود
الخطر	تكفير	انفجار اجتماعي

يستفاد مما سبق تعريفاً جامعاً للتطرف، وهو حالةُ انحرافٍ فكريٍّ وسلوكيٍّ تتولّد عن اختلالٍ مزمنٍ في تنفيذ مقاصد الشريعة، وذلك من خلال التفريط في (أو الانتقاص من) إقامة موجبات العدل الشرعي وتعطيل آلياته، بما يؤدّي إلى كظمٍ تراكميٍّ للغيظ، أو اندفاعٍ غير منضبطٍ لطلب العدل، فينقلب القصد الشرعي من تحقيق التوازن والرحمة إلى ممارسة حدّية تُنتج مفسدةً أعظم من المصلحة المقصودة، وهذا يؤدي إلى الغلوّ في استحضار النصوص دون مراعاة شروطها ومآلاتها.

الفصل الخامس: الميزان القرآني والسنن العمرانية - تأصيلُ التوسط في تقويم الانحراف

ينعقد هذا الفصل على بيان المنهج القرآني في معالجة الانحراف العقدي وضبط مسارات التطرّف، لا بوصفه خطاباً وعظياً مجرّداً، بل نظاماً معيارياً يؤسّس للميزان الصراطي المستقيم الذي تُقاس به الاعتقادات، وتُضبط به الحركات، وتُحفظ به الجماعات. فالقرآن لا يكتفي بإدانة الغلوّ أو التفريط، وإنما يكشف عللهما، ويقيم في مقابلهما معياراً هادياً صراطياً وسطاً محكوماً بالعدل، مرتبطاً بمقاصد العمران، ومشروطاً بسنن الاجتماع البشري.

ويحرّر الفصل دلالة "الوسط" تحريراً أصولياً، مميّزاً بين الوسطية باعتبارها وصفاً معيارياً منضبطاً بالحق، وبين توظيفها الرمزي الذي يُفرغها من شرطها التكليفي. فالوسط ليس منطقةً رمادية بين طرفين، بل موقعٌ مُعيَّن بالعدل الذي هو شرط قيام القسط، وبه تقترن مقاصد الأمن والرزق، وتتأسّس شرعية السياسة على حفظ المقدّس وصيانة المال العام ومنع انقلاب المقاصد إلى أهواءٍ متديّنة.

كما يتوسّع الفصل في تقرير البعد السنني، مبيناً أن تقويم الانحراف والتطرف لا ينفصل عن فهم قوانين التداول وزوال الأمم، وأن الإيمان ليس دعوى شعورية، بل شرطٌ في تحصيل العلوّ، والعلوّ لا يتحقق إلا ببذلٍ يطابق السنن ولا يناقضها. فالظلم – في بنيته الأصولية – ليس مجرد معصية فردية، بل مؤشّر اختلالٍ يُنذر بزوال التمكين ومداولة السلطان.

إن المقصد الجوهري لهذا الفصل هو إعادة ربط ضبط التطرّف بمنهج القرآن (من خلال الآيات) في إقامة الميزان وتفعيل السنن، بحيث يُفهم العدل شرطاً تكليفياً مُلزِماً، لا شعاراً سياسياً أو مقولة تُرفع في أروقة القضاء، وتُستعاد العلاقة العضوية بين العقيدة والعمران، وبين الوحي والواقع، على أساسٍ أصوليٍّ يقي من تحريف الدلالة، ومن تديين الهوى، ومن تحويل المقدّس إلى أداة صراع بدل أن يكون مناط إصلاح.

1ـ منهج القرآن في تقويم الانحراف العقدي وضبط التطرف

هناك طريقة عملية لمعرفة كيفية تقدير روح الميزان الإلهي الذي لا يميل إلى الزيادة أو الانتقاص في الحدود الشرعية، وهذا الميزان غالباً ما يؤشر إلى القيمة الأخلاقية المصاحبة للحد الشرعي. وهو ما يعلّم الفقهاء والعلماء النظر إلى تلك القيمة الأخلاقية المصاحبة للحد عند صناعة الأحكام لأنها أصل في جوهر الحكم الشرعي. سوف نذكر أربعة أمثلة قرآنية على التطرف من جهة فقه الاعتقاد:

1.1 المثال الأول: قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ {المائدة: 77}.

نلاحظ أن القيمة المصاحبة للنهي عن الغلو هي "الحق"، وقذ ذك ر في معنى "غير الحق" أوجه: أبرزها: "غلواً باطلاً" كما ذكر الزمخشري (ت 538 هـ) [1]، والحلبي (ت 756 هـ) [2]، وابن عادل [3].

لكن الله لم يقل "لا تغلوا في دينكم باطلاً" وذكر مفردة "غير" مصاحبة للحق في إشارة ودعوة إلى ضرورة التمسك بالحق والوقوف عنده من دون تجاوز. ولذلك قال أبو البقاء (ت 661 هـ): "لا تغلوا مجاوزين الحق" [4]. وقيل من وجوه تفسير "غير الحق": أنه حال من "دينكم" أي: لا تغلوا فيه وهو باطل، بل اغلوا فيه وهو حق، كما السمين الحلبي [5]. وأيده الزمخشري في قوله: إن الغلو غلوان: غلو حق: وهو أن يُفحص عن حقائقه ويفتش عن أباعد معانيه ويُجتهد في تحصيله حُججه، وغلو باطل: وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالإعراض عن الأدلة". لكننا لا نرى رأي وتفسير الزمخشري والسمين الحلبي نزيهاً لأنه لا يتفق مع سنة الله الكونية في ميزان الحق، وهو زيادة على

---

[1] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج6، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م)، ص304.

[2] أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج4، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم)، ص380.

[3] أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج7، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص465-466.

[4] أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، الإملاء، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص223.

[5] أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج4، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم)، ص380.

العدل الإلهي، لأن الغلو في الحق أو مخالفته بزيادة أو انتقاص هو تطرف، فالحق حق في ذاته، وكثرة الزيادة أو الانتقاص منه – حتى لو كانتا صحيحتين–، إلا أنهما مدعاة لاختلال الميزان، ولذلك لا يجوز أن يكون الغلو في الحق مؤيداً، كما لا يجوز أن يكون الزيادة العكسية، وهي تأييد الانتقاص من الحق حتى لو كان الانتقاص حق في ذاته. ويستفاد من ذلك قاعدة فقهية (نرى أنها كلية وليست فرعية) من كل الآيات القرآنية وهي: (الحقُّ لا يُفارَق بزيادةٍ ولا بنقصان)، وهي صيغة موجزة محكمة، تجري مجرى القواعد الكبرى. وهي من ناحية أصولية في المعنى والاستدلال تبين أن الحقَّ المشروعُ حدٌّ متعيَّن، لا يجوز تعدِّيه بزيادة، ولا الإخلال به بنقصان. وبلغة تقريرية على أسلوب الفقهاء، فإنه من الواجبُ التزامُ الحقِّ على وجهه المشروع، فلا يُزاد فيه ولا يُنقَص منه. وبلغة تعليلية على أسلوب الأصوليين نقول لأنّ الحقَّ إذا ثبت بدليلٍ شرعيٍّ وجب الوقوف عند حدّه، إذ الزيادة عليه تعدٍّ، والنقص منه تضييع.

2.1 المثال الثاني: قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ {المائدة: 82}.

تتضمّن هذه الآية عددًا من الألفاظ المركزية التي تنهض بوظيفة معيارية في ضبط العلاقة بين الزيادة والانقاص، بما يمنع الانزلاق نحو التطرّف في الحكم أو الموقف، ومن أبرزها: (**العداوة، والإيمان، والمودّة، والاستكبار**)، وتمثّل هذه المفردات مؤشّرات دلالية على ميزانٍ أخلاقيّ وسننيّ يحكم حركة الانفعال والسلوك الإنساني، لا بوصفها صفات ثابتة تُلصق بجماعات بعينها، بل باعتبارها حالات نفسية وأخلاقية قابلة للتفاوت والتحوّل.

ومن حيث التحليل السنني، يمكن ردّ هذه المفاهيم إلى واحدة من العلل الكبرى المنتِجة للتطرّف، وهي **عِلّة الشيطان**، بوصفها مصدراً لاضطراب الميزان الداخلي للإنسان. فالعداوة، كما المودّة، والإيمان، كما الاستكبار، لا تستقيم في زيادتها أو نقصانها إلا بقدر ما يخضع الإنسان لوساوس الإغواء أو يقاومها. وعليه، فإن اختلال هذه القيم – زيادةً أو نقصاً – ليس أمراً جوهرياً في الانتماء الديني أو الهويّة الجماعية، بل هو نتاج مباشر لحركة الصراع الأخلاقي داخل النفس الإنسانية.

وبناءً على ذلك، لا يصحّ فهم الآية في إطار التصنيف العقدي أو الإثني المجرّد، ولا في سياق إطلاق الأحكام الكلية على الجماعات، بقدر ما تُفهم بوصفها تأسيساً لقواعد أخلاقية ومعايير نفسية توضّح كيف يتفاوت العداء أو تتقارب المودّة، وكيف يتعزّز الإيمان أو يتضخّم الاستكبار في صدور الناس تبعاً لمواقفهم وسلوكهم العملية. ومن هذا المنطلق، يكتسب قول الإمام ابن زَمْنين (ت 399 هـ) دلالته التفسيرية، حين ذهب إلى أنّ المراد بالمشركين في الآية هم **مشركو العرب** [1]، وذكر ذلك الثعلبي (ت 427 هـ) في تفسيره [2]. وهو توجيهٌ ينسجم مع السياق التاريخي للخطاب القرآني، ويؤكّد أنّ الآية لا تُراد بها الأحكام العابرة للأزمنة والأمكنة على سبيل الإطلاق، بل تُقرأ ضمن سياقها السنني والتاريخي والأخلاقي، بما يمنع توظيفها في مسارات التعميم أو التطرّف في الفهم والاستدلال. ولذلك قيل إن

---

[1] أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، ج2، ط2، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2005م)، ص34.

[2] أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: خالد بن علي الغامدي، ج11، ط1، (جدة: دار التفسير، 2015م)، ص456.

المقصود بالنصارى، يعني: من آمن منهم [1]. وقال الماوردي (ت 450 هـ) الذين أشركوا: "هم عبدة الأوثان من العرب" [2]. أما فيما يتعلق بالنصارى الذين قيل فيهم ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً﴾، قال النحاس (ت 338 هـ) أي في مطلع القرن الثالث الهجري: "إنهم لم يكونوا نصارى على الحقيقة ولا يجوز أن يمدح الله تعالى كافراً وإنما هم قوم كانوا يؤمنون بعيسى (عليه السلام) ولا يقولون إنه إله، فسموا بالنصارى قبل أن يسلموا" [3]. وفي رواية قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسُّدي (رضي الله عنهم): المراد به: "النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة" [4]، وذكر ذلك النحاس (ت 338 هـ) [5]، والفرّاء (ت

---

[1] أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، ج2، ط2، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2005م)، ص34.

[2] أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون، تفسير الماودري، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية)، ص58.

[3] أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به: خالد العلي، ط2، (بيروت: دار المعرفة، 2008م)، ص244.

[4] أبي حفص عُمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج7، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص474.

[5] أبي جعفر النحاس، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، ج2، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 1988م)، ص349.

207 هـ) في تفسيره [1]. وأوضح سعيد بن جبير عددهم فقال: "هم سبعون رجلاً وجه بهم النجاشي، وكانوا أجلَّ من عنده، فقهاً وسنة" [2].

ونقل الثعلبي (ت 427 هـ) قول مقاتل والكلبي: "كانوا أربعين رجلاً اثنان وثلاثون من الحبشة، وثمانية من أهل الشام"، وقال عطاء: كانوا ثمانين رجلاً: أربعون من أهل نجران، ومن بني الحارث بن كعب، واثنان وثلاثون من الحبشة، وثمانية روميون من أهل الشام" [3]. والنجاشي – كما يقول ابن تيمية (ت 728 هـ) – "كان ملك النصارى فلم يطعه قومه في الدخول في الإسلام، بل إنما دخل نفر منهم. ولهذا لما مات لم يكن هناك من يصلي عليه، فصلى عليه النبي محمد (ﷺ) بالمدينة، وأخبرهم بموته يوم مات، وقال: "إن أخاً لكم صالحاً من أهل الحبشة مات" [4]. وأوضح ابن تيمية "أن النجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن؛ فإن قومه لا يقرونه على ذلك. وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً – بل وإماماً – وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه، "ولا

---

[1] أبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، ج1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1955م)، ص318.

[2] أبي جعفر النحاس، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، ج2، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 1988م)، ص348. **انظر أيضاً:** أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: هند بنت إبراهيم هزازي، خالد بن علي الغامدي، ج11، ط1، (جدة: دار التفسير، 2015م)، ص460.

[3] أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: هند بنت إبراهيم هزازي، وخالد بن علي الغامدي، ج11، ط1، (جدة: دار التفسير، 2015م)، ص461.

[4] أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ج5، ط1، (1986م)، ص112.

يكلف الله نفساً إلا وسعها" [1]. ولذلك قال السمين الحلبي (ت 756 هـ) "المقصود أن يخبر الله تعالى عن اليهود والمشركين بأنهم أشد الناس عداوة للمؤمنين، وعن النصارى بأنهم أقرب الناس مودة لهم، وليس المراد أن يخبر عن أشد الناس وأقربهم بكونهم من اليهود والنصارى" [2]. وذكر ذلك ابن عادل الدمشقي (ت 880هـ) في "اللباب" [3]. ولما كان قد تقرّر تجاوز النظر إلى الآية من زاوية التصنيف العقدي أو الإثني المجرّد، والبناء على تجربة النجاشي في الحكم بالقرآن أو إقامة العدل، كان لزاماً التأكيد على ما استقرّ في مدونات الفقهاء والعلماء من أن "المظهر الاعتقادي يشكّل البنية التأسيسية العليا التي ينبني عليها المظهر التفكيري، وأن صلاح هذا الأخير شرطٌ لصلاح المظهر العملي بجميع وجوهه: النفساني والبدني والتدبيري" [4]، إذ إن الاعتقاد ليس معطىً ذهنياً محايداً، بل هو أصل مولّد لمنظومة الإدراك والتقويم والفعل، وباختلاله يختلّ انتظام تلك المنظومة في مستوياتها كافة. وفي هذا السياق يقرر الإمام ابن عاشور (ت 1393 هـ)، في تقرير بالغ الدقة، أن "العقيدة أساس التفكير، وهي الفكرة الأولى للإنسان فيما هو خارج عن حاجته، فإذا ربي العقل على صحة الاعتقاد تنزه عن مخامرة الأوهام الضالة فشب على سبر الحقائق والمدركات

---

[1] أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ج5، ط1، (1986م)، ص113.

[2] أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج4، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم)، ص388.

[3] أبي حفص عُمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج7، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص474.

[4] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص65.

الصحيحة" [1]، بما يفيد أن الاعتقاد يمثّل الإطار المرجعي الأعلى الذي يضبط علاقة العقل بالوجود، ويحدد آليات اشتغاله في فهم الواقع وتأويله بعيداً عن التشويه والتزييف والانحراف العملي والمعرفي. غير أن هذا التأسيس الاعتقادي، متى انحصر في بعده الهوياتي أو المظهري المجرد، ولم يُفَعَّل في المجال العملي وفق ضوابطه ومقتضياته، فإنه لا يُنتج عدلاً ولا يثمر قيماً شَرعية، بل يبقى اعتقاداً معطّلاً فاقداً لوظيفته المقصودة. ذلك أن الاعتقاد، من حيث هو منظومة مرجعية، لا يستقيم إلا بضبط آلياته الإجرائية وتوجيهاته العملية، وإلا انقلب إلى مجرد تصديق نظري لا أثر له في تقويم السلوك أو تنظيم العمران.

فالإقرار بوحدانية الله، وتنزيهه عن الولد والوالد، والإذعان بكونه الخالق والإنسان مخلوقاً، لا يقف عند حدّ الاعتراف المجرد بوجود الخالق أو الإقرار الشكلي بتنظيم العلاقة معه، بل يستلزم – بالضرورة العقلية والشرعية – معرفة توجيهاته ومقاصده (بما تشتمل على أوامره ونواهيه) التي بها تتحقق غاية الخلق. إذ إن النصوص الإرشادية المؤسسة لصحة الاعتقاد مقرونة بالزامات جوهرية يجب تفعيلها في الواقع، ولا معنى لاعتقاد لا يصاحبه التزام عملي بقواعده ومقتضياته.

ومن ثمّ فإن إقرار الإنسان بكونه مخلوقاً، وبأن الله هو الخالق، يظلّ معلقاً ومشروطاً بالامتثال لمقتضى العبودية كما قرره النص القرآني الصريح: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ {الذاريات: 56}، وبالانخراط في منظومة التوجيهات المنزلة في الرسالة السماوية. فالتوحيد، في حقيقته الشرعية، ليس مجرد فكرة ذهنية أو علم مادي

[1] محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب)، ص51.

أو قناعة باطنية معزولة، بل هو تسليم عملي لأوامر الله ونواهيه، وعملٌ بما أنزله في كتابه، إذ تقوم بين الاعتقاد والعمل علاقة تلازم لا انفكاك لها، لأن الاعتقاد – في التصور الإسلامي – ليس تصوراً مجرداً، وإنما أصل فاعل ومنتج ومُلزِم.

يقتضي النظر السياقي الدقيق في الآية أن يُفهم التركيب القرآني بوصفه بناءً دلالياً متماسكاً، لا مجرد تعدادٍ تصنيفيٍّ للجماعات، فالنصارى في الآية هم الجزء الذين آمنوا من اليهود، فالإشارة في قوله ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم﴾ تعود من حيث البنية اللغوية إلى مجموع المذكورين في بداية الآية ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ﴾، وهؤلاء الأقرب والأشد هم من مجموع المذكورين في صدر الآية، أي ﴿الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾، لا إلى كيانٍ خارج هذا السياق. وبذلك، فإن النصارى المذكورين هم فئةٌ نشأت من داخل هذا المجال التاريخي-الديني، لا قطيعةً عنه، بل تمايزاً أخلاقياً وسلوكياً داخله.

ويعزّز هذا الفهمَ ما يلحظه المتأمّل في التدرّج البلاغي الدقيق للآية؛ إذ يبدأ الخطاب بالقسم المؤكِّد في لفظ (لَتَجِدَنَّ)، ثم ينتقل إلى توصيف درجة العداء بلفظ (أَشَدَّ)، ثم إلى تعيين مجاله بلفظ (عَدَاوَةً)، ثم إلى ترتيب المذكورين بتقديم اليهود على الذين أشركوا. وهذا البناء لا يخلو من دلالة معيارية تُشير إلى تفاوتٍ في الاستعداد النفسي والصلابة القلبية، لا إلى حكمٍ جوهريٍّ ثابت في الذوات. غير أنّ هذا التفاوت الدلالي لا ينبغي أن يُفهم فهماً تبسيطياً، كما ذهب إلى ذلك بعض المفسّرين. فقد ذهب ابن عادل الدمشقي إلى أنّ كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود؛ لأن النصارى يُنازعون في الإلهيات والنبوات، واليهود: لا يُنازعون إلا في النبوات، ولا شك أن الأول أغلظ؛ ثم عاد فاستدرك بأن النصارى – مع غلظ كفرهم – كانوا أقلّ حرصاً على الدنيا، وفي قلوبهم ميلٌ إلى الآخرة، وهو ما يفسّر تقريبهم في المودّة،

وقد شرفهم الله بقوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ﴾ [1]، غير أنّ هذا المسلك التفسيري، على عمقه الظاهر، يظلّ أسير حكمٍ عامٍ غير منضبط بميزانٍ سننيٍّ دقيق. فالمفاضلة بين "غلظ كفر وكفر آخر" على هذا النحو التجريدي لا تستقيم لا عقلاً ولا عدلاً؛ إذ إنّ إنكار نبوة محمد (ﷺ) – من أيّ جهة صدر – هو في جوهره إنكار لرسالة الوحي التي تجلت بكتاب القرآن الذي لم يغير ولم يلغى فيه حرف واحد منذ نزوله على النبي محمد (ﷺ)، ومن ثمّ فهي منازعةٌ مباشرة لله تعالى في خطابه ووحيه، بصرف النظر عن البنية العقدية السابقة لذلك الإنكار. وعليه، فإن تحويل النقاش إلى أيّ الفريقين "أغلظ" على نحوٍ مطلق يفضي إلى تعميمٍ غير علميٍّ، ويقع في منزلق الزيادة أو الانتقاص عن الحدّ الشرعي. وبالتالي فإن تقسيم "ابن عادل" للغلظة غير عادل، وهي ليست قاعدة يحكم بها.

بل إنّ الواقع التاريخي والإنساني يكشف عن تباينات واسعة داخل كل جماعة؛ فقد وُجد – ولا يزال – من اليهود من يُكنّ تقديراً للنبي محمد (ﷺ) وللعدل الذي وضعت قواعده في عصر النبي محمد (ﷺ) ومن ثم في عصور الخلافة الإسلامية، كما عبر عن ذلك التقدير في العصر الراهن مثلاً الحاخام اليهودي حاييم سوفير عميد حركة ناطوري كارتا في بريطانيا الذي التقيته شخصياً على هامش نشاط دعوي إسلامي، وسمعت منه كلاماً عن الخلافة الإسلامية ليس له نظير عند كثير من المسلمين، بل ومخالف لكل الأباطيل والظنيات الآثمة وغير الأخلاقية وغير الإصلاحية التي يروج لها المسلمون عن فتن تلك العصور والتي هي في حقيقتها موجودة في كل ديانة ومجتمع وأمة وليست

---

[1] أبي حفص عُمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج7، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص479.

حكراً على المسلمين. أما تاريخياً فقد تعاقد النبي محمد (ﷺ) مع أبرز قبائل اليهود (بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة) وفق (دستور المدينة أو صحيفة المدينة، عام 1 هـ) تعاقداً شرعياً بما اقتضته المصلحة الشرعية وليس تعاقداً مظهرياً أو تجارياً أو استسلامياً على قاعدة الوهن التي هي مخالفة لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ {محمد: 35}. كما وُجد من النصارى من غلا أو انحرف أو استقام. ومن ثمّ، فإنّ تحويل الانتماء الديني إلى معيارٍ مطلق حاكم للأحكام الأخلاقية يناقض المنهج القرآني نفسه، الذي لا يُحاكم الهويات بطريقة عنصرية غير إنسانية، بل يحاكم **العلل الفاعلة في النفس الإنسانية** كالوساوس بكافة دسائسها ومختلف آلياتها، والشهوات بتنوع صورها وأنواعها، وانتهاك النفس بالقتل في جميع تجلّياته، والاعتقادات بتجلياتها المختلفة كالكفر أو الشرك، ولكن هذه المحاكمة لهذه العلل تكون من داخل الشريعة الإسلامية وليس من خارجها، إذ لا يحق لغير المسلم (كافراً أو مشركاً) محاكمة المسلم من دون منهاج شرعي معتقد به ومتعاقد عليه بين المتحاكمين. ومن هنا، فإن الميزان الإلهي الذي ينتظم به الخطاب القرآني لا يقوم على التصنيفات الجمعية، بل على تحليل العلل الثلاث الكبرى التي تُنتج الانحراف أو الاستقامة، وهي – بحسب ترتيبها البنيوي –: **(الشيطان، ثم الشهوة، ثم القتل)**. فحيثما غلبت وساوس الشيطان أولاً، واضطرب ميزان الشهوة ثانياً، أو استُبيح الدم ثالثاً، اختلّ البناء الأخلاقي، أيًّا كان الانتماء أو الاسم. وبذلك تستقيم معرفة ميزان الزيادة أو الانتقاص من الحد الشرعي. ولهذا ذكر ابن تيمية في – مجموع الفتاوى – "أن الوسواس مبدأ كل شر. فما حصل لإنسي من إنسي إلا كان مبدؤه من الوسواس الخناس وإلا فما حصل من أذى بعضهم لبعض إذا لم يكن من الوسواس، بل كان من الوحي الذي بعث الله به ملائكته كان عدلاً، كإقامة الحدود، وجهاد الكفار، والاقتصاص

من الظالمين"[1]. وعليه، فلا يُراد من الآية القول بأن العرب جميعاً مؤمنون، ولا بأن النصارى جميعاً أقرب مودة على الإطلاق، إذ إنّ داخل كل جماعة تفاوتاً في الإيمان والكفر، وفي الاستقامة والانحراف، وفي الشرك الأكبر أو الأصغر. ومن الشواهد القرآنية الدالّة على خطورة التجزئة المنهجية للخطاب الشرعي، وإعمال بعضه دون بعض، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ {العنكبوت: 46}، إذ تكشف هذه الآية عن منهج وبناءٍ تشريعيٍّ متكامل متوازن يقوم على الجمع بين أصل الإحسان في الخطاب، واستثناءٍ منضبطٍ للمعاملة تُراعى فيه حال الظلم والعدوان. غير أنّ الخلل المنهجي يقع حين يُؤخذ بشطرٍ من نص الآية ويُعطَّل شطرها الآخر بشكل تجزيئي وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾، فيُستدعى أصل اللين والإحسان في غير موضعه، أو يُستحضر صدر الآية بوصفه حكماً مطلقاً، أو يُغفل أو يُلغى الاستثناء المقيد الذي قرره النص لحفظ ميزان العدل. ويظهر هذا الخلل في بعض البيئات التي لا تزال تخضع، في ممارساتها الاجتماعية، لبقايا أعراف موروثة ما قبل التقعيد الشرعي، وهي أعراف غير منقحة أصولياً، حيث تُقدَّم منظومات عرفية أو تصورات أخلاقية موروثة على مقتضيات الميزان القرآني بدعوى تحقيق العدل أو الحميّة أو المروءة، مع الاعتقاد – خطأً – بأن هذه المنظومات العرفية البائدة أعدل أو أضبط من الهدي الإسلامي. وفي هذه الحالة لا يكون الإشكال في النص ذاته، بل في تفكيكه عن سياقه المقصدي، وتحويله من قاعدةٍ ميزانيةٍ جامعة إلى شعارٍ مبتورٍ يُنتج انحرافاً في الفهم والتنزيل. فيُصار إلى الأخذ بأنصاف القواعد الشرعية

---

[1] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج17، ص280.

والأخلاقية، نتيجة الفصلِ بين الحكم وموجبه، وبين الخطاب وسياقه. وهذا النمط من التديّن الانتقائي لا يُنتج عدلاً، بل يفضي إلى اختلال في الميزان القيمي، حيث يُمارَس الإحسان في موضع الظلم، أو تُكفّ أدوات الردع حيث يجب تقييدها بالحكمة، فتتحول القاعدة الشرعية من أداة ضبط إلى سببٍ في الفوضى الأخلاقية، لا لقصور في النص، بل لخللٍ في منهج فهمه وتطبيقه.

إنّ معيار الحكم، في المنظور القرآني، لا يتصل بالهوية بقدر ما يتصل بعلاقة الإنسان بالضبط الداخلي والخارجي لوساوس النفس والشيطان والشهوات. وهذا الضبط لا يتحقّق إلا بنوعين متكاملين من الرقابة:

- **رقابةٍ داخلية**، عبّر عنها القرآن بقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ﴾ {القيامة: 14}.
- **ورقابةٍ خارجية**، قرّرها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرةٞ﴾ {الحديد: 4}.

وليست هاتان الرقابتان طارئتين في الخطاب القرآني، بل هما أصلان تأسيسيان في علاقة الإنسان بربّه. فآية الرقابة الخارجية جاءت في سياق الحديث عن خلق السماوات والأرض في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرةٞ﴾ {الحديد: 4}، بما يدلّ على أنّ الإحاطة الإلهية بالإنسان متلازمة مع أصل الخلق والوجود، وأنّ علاقة الإنسان بالأرض والحياة لا تنفصل عن علم الله

ومراقبته. أمّا آية الرقابة الداخلية فقد وردت في سياق سورة القيامة، لتجعل من الإنسان شاهداً على نفسه منذ وجوده الأول إلى قيام ساعته.

وبذلك يتّضح أنّ الخطاب القرآني لا يؤسّس لأحكامٍ هوياتية جامدة، ولا لتقسيمات أخلاقية مغلقة، بل يقدّم رؤيةً سننيةً شاملة تجعل الإنسان – أيًّاً كان – مسؤولاً عن موضعه من الميزان في حال الزيادة أو الانتقاص من سنن الله، وذلك بقدر انضباطه أمام وساوس الشيطان، وقدرته على إقامة رقابةٍ على نفسه وضميره، واستحضاره الدائم لرقابة الله عليه.

3.1 المثال الثالث: قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ {التوبة: 97}.

حتى لا نطيل الشرح، نوجه القارئ إلى ضرورة قراءة "الفصل الثاني" تحت عنوان: "لفظ الأعراب في عشر آيات قرآنية" من كتابنا المعنون بـ "الجلي النقي في معرفة الوحي" [1]. هذه آية من مجموع عشر آية قرآنية وردت فيها كلمة "الأعراب" في القرآن الكريم، ستة منها وردت في سورة واحدة، هي سورة التوبة، وقال الألوسي (ت 1270 هـ): "والتوبة لها عدة أسماء منها: الفاضحة، كما أخرج أبو عبيد، وابن المنذر، وغيرهما عن ابن جبير قال: قلت لابن عباس (رضي الله تعالى عنهما): سورة التوبة قال: التوبة، بل هي الفاضحة، ما زالت تنزل: ومنهم، ومنهم؛ حتى ظننا أنه لا يبقى أحد منا إلا ذكر فيها. وسورة

[1] حمزة البحيصي، الجلي النقي في معرفة الوحي، ط2، (لندن: دار إي كتب، 2023م)، ص93.

العذاب، أخرج الحاكم في مستدركه عن حذيفة قال: التي يسمون سورة التوبة هي سورة العذاب" [1].

تُبرز الآيات العشر جملة من ملامح متباينة لطبائع الأعراب، وتميط اللثام عن تخلف استجابتهم المتعددة لدعوة النبي محمد (ﷺ). كما تُجلي أسباب تقاعسهم المتكرر، وضعف إيمانهم، وجبنهم، وتكاثر أعذارهم، وتربصهم، وكذبهم، ونفاقهم. وهي سمات ذات امتداد تاريخي عميق، متجذّرة في البنية الثقافية للأعراب، ولم تنقطع آثارها عبر الزمن، بل تجد لها حضوراً متجدداً في الواقع المعاصر بأشكال مختلفة.

وقد وقع اختيارنا على هذه الآية لما تنطوي عليه المفردات فيها من دلالات مركّزة حول مفهوم التطرف، من خلال الأوصاف الثلاثة الواردة فيها: "أشد وكفراً ونفاقاً"، وهي أوصاف ارتبطت بالسياق التشريعي الذي حدّد فيه الوحي الإلهي الحدود الشرعية التي أنزلها الله على رسوله محمد (ﷺ) لتكون هدايةً وشريعة للعالمين. ويُفهم من هذا الارتباط أن النفاق – في جوهره – صورة من صور التطرف العقدي، شأنه في ذلك شأن الكفر، سواء كان ذلك النفاق داخلياً أو خارجياً، بل إن بلوغ النفاق والكفر حدّ الشدّة، كما في نص الآية، يؤشر إلى حالة تطرف مكتملة الأركان. ومن ثمّ فإن المتطرف – بحكم طبيعته المنحرفة في الزيادة أو الإنقاص من ميزان الحدود الشرعية – لا يُرجى منه إدراك حدود الله، ولذلك فسّر الزجاج (ت 311 هـ) قوله تعالى: "ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله" بمعنى: "ترك العلم" [2]، وهو توصيف جاد ودقيق لحالة الجهل أو الانفصال المعرفي

---

[1] شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10، ص40.

[2] أبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ج2، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، ص465.

التي تلازم التطرف في بنيته الفكرية والسلوكية. ومع ذلك فإن المتطرف لا يجب – حسب تفسيرنا للآية – أن يترك العلم لأنه ممنوعاً منه، بل لأنه لن يفهم حدود الله، إلا على هوى كفره ونفاقه الشديدين، لأن "أجدر" معطوفة على "أشد"، وهو ما يلحق الضرر الشديد في كيفية التعامل مع الحدود الشرعية، وهذا مدعاة لفساد الدين، وهذا حاصل في زماننا، وفي كل زمان. وقيل: أجدر بمعنى "أحق وأولى" [1]، ويقتضي منطق الجدارة الشرعية – بوصفها مفهوماً مركزياً يجمع بين الاستحقاق العلمي، والأولوية الأخلاقية، وتمام الأهلية الوجودية، وبلوغ الغاية في استيفاء مقام الحدود الشرعية – أن لا تُنال مقاماتُ الحدود الإلهية ولا تُدرَك أسرارها الدلالية إلا بقدر ما يتحقّق في الإنسان من صلاحٍ عقديٍّ واستقامةٍ أخلاقية. فالحدّ الشرعي، في جوهره، ليس إجراءً قانونياً مجرّداً، بل ثمرةُ وعيٍ مركّبٍ يتأسّس على قابلية النفس لفهم الخطاب الإلهي والانضباط له.

ومن ثمّ، فإنّ حجب إدراك حدود الله عن شديدي الكفر والنفاق من الأعراب – أو غيرهم – لا يُفهم على أنّه إقصاءٌ اجتماعيٌّ أو تمييزٌ إثنيّ، بل بوصفه نتيجةً سننية لازمة لانعدام الأهلية العقائدية والأخلاقية. فغياب الأهلية العقدية، المتمثّلة في الكفر، يقوّض الأساس المعرفي الذي يُبنى عليه التصديق، كما أنّ انعدام الأهلية الأخلاقية، المتمثّلة في النفاق، يفسد البنية الداخلية التي يُفترض أن تحتضن

[1] أحمد بن يوسف، المعروف "بالسمين الحلبي"، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، ج6، (دمشق: دار القلم)، ص104. **انظر أيضاً:** أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج10، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص181.

المعنى وتلتزم بمقتضاه. وبهذا المعنى، تتعطّل ملكة الفهم السليم للنص الشرعي، لا لعجزٍ في النص، بل لاختلالٍ في القابل.

ويكشف هذا التصوّر عن حقيقة منهجية مفادها أنّ **المعرفة الشرعية ليست حيادية أخلاقياً**؛ إذ لا تنفصل القدرة على الفهم عن سلامة الباطن، ولا ينفكّ استيعاب المقاصد عن صدق التوجّه. فالعلم بالحدود ليس حيازةً لمعلومات، بل مقامٌ وجوديٌّ لا يُفتح إلا لمن استكمل شروطه النفسية والعقدية.

وعلى هذا الأساس، لا يُعدّ مجرّد الانتماء إلى قبيلة، أو إثنية، أو جماعة حضرت في صدر الإسلام دفاعاً عنه أو حراسةً له، معياراً على الصواب أو الاستقامة بالضرورة؛ إذ قد يكون الحضور التاريخي قرين الانحراف بقدر ما يكون قرين النصرة. فالعبرة ليست بالموقع في التاريخ أو تعليم الشريعة أو كثرة طلاب العلم، بل بالموضع من الميزان، ولا بالانتساب الظاهر، بل بالأهلية الباطنة التي تُقاس بمدى الانضباط للسنن الإلهية الحاكمة للفهم والعمل معاً.

ولذلك نؤيد قول – ابن تيمية – "بأن دعوة محمد شاملة للثقلين: الإنس والجن على اختلاف أجناسهم، فلا يظن أنه خص العرب بحكم من الأحكام أصلاً، بل إنما علق الأحكام باسم مسلم وكافر، ومؤمن ومنافق، وبر وفاجر، ومحسن وظالم، وغير ذلك من الأسماء المذكورة في القرآن والحديث، وليس في القرآن ولا الحديث تخصيص العرب بحكم من أحكام الشريعة" [1].

ولهذا فإن التعامل مع النص القرآني من خلال منظومات اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية مشوبة بالنزعات الشيطانية الدالة على النفاق (لأسباب نفسية شخصية أو مآرب قبلية)، والرؤى الكفرية، فإنه يفضي – بالضرورة – إلى اختلال (ميزان الفهم) الشرعي، وإلى الزيادة في

---

[1] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج19، ص13.

الحدود أو الانتقاص منها، قصداً أو غير قصد، وهو ما يشكّل المدخل البنيوي للتطرف في مستوياته العقدية والفكرية والسلوكية. وبذلك، يُعيد منهج القران الاعتبار إلى الإنسان لا بوصفه حامل هوية عربية أو غير عربية، بل بوصفه ذاتاً أخلاقيةً مُطالَبة بتحقيق شروط الجدارة، حتى يكون أهلاً لإدراك الخطاب الإلهي، والقيام بمقتضاه، دون زيادة أو انتقاص من الحد الشرعي، أو كما يتعارف عليه عند جمهور العلماء بالإفراط أو التفريط.

4.1 المثال الرابع: قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيداًۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ {البقرة: 143}.

لابد من ضبط أصولي لمفهوم "الأمة الوسط" بين الدلالة والوظيفة بما يرفع حرج التطرف عن الأمة الإسلامية. تتأسس دلالة الآية على ثلاث مفردات محورية، تمثّل بمجموعها البنية المفهومية التي يمكن من خلالها ضبط بوصلة الانحراف، وهي: (**الأمّة، والوسط، والشهادة**). ولا يستقيم فهم الآية – من منظور أصولي تحليلي – إلا باستحضار العلاقات التكوينية بين هذه المفردات، لا بوصفها ألفاظاً متجاورة، بل باعتبارها مفاهيم متراتبة تؤسّس لوظيفة تكليفية كلية. فـ "الأمّة" هنا لا تُراد بوصفها تجمّعاً عددياً أو كياناً طارئاً، بل باعتبارها كياناً اجتماعياً موحداً بالله ممتداً في الزمان والمكان، محكوماً بوظيفة الرسالة. و "الوسط" لا يُفهم باعتباره حالة توازن مادي أو حياد أخلاقي، بل قيمة شرعية معيارية قوامها العدل. أمّا "الشهادة"، فهي ليست مجرّد توصيف معنوي، بل وظيفة رقابية رسالية محكومة بقواعد منهجية، مناطها رعاية الوحي وتمثيله في الواقع البشري، وفق

أمانة الاستخلاف على الشهادة. وتأتي رقابة النبي (ﷺ) يوم القيامة بوصفها تثبيتاً نهائياً لهذا التكليف، وضماناً لسلامة إنفاذه، من غير زيادة أو إنقاص.

1.4.1 تحرير دلالة "الوسط" في خطاب المفسّرين

سنقتصر – منهجياً – على تحرير معنى لفظة "وسطاً" في سياقها القرآني، كما استقرّ في فهم أوائل المفسّرين، إذ روى القفال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) في قوله: "أمة وسطاً" قال: أي عدلاً [1]. وهذا المعنى – أي تفسير الوسط بالعدل – هو المعتمد عند جمهور أئمة اللغة والتفسير؛ فقد قال به الفراء

[1] أُخرج هذا المعنى في كتب السنة والتفسير، منها: صحيح البخاري (3339)، وسنن الترمذي (2965)، وابن ماجه (4284)، والطبري في تفسيره (143/3)، وابن حبان (1719)، وتفسير أبي حاتم (ج2، ص19).

[1]، والزجّاج [2]، وأبو عبيدة معمر بن المثنّى [3]، وعبد الرزّاق [4]، والماتريدي [5]، والسمرقندي [6]، وأبو زَمْنين [7]، وابن عادل الدمشقي [8]،

---

[1] أبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد النجار، ج1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1955م)، ص83.

[2] أبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ج1، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، ص219.

[3] أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، ط1، (مصر: محمد سامي أمين الخانجي، 1954م)، ص59.

[4] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، تحقيق: محمود محمد عبده، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص295.

[5] أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426 هـ/ 2005م)، ص583.

[6] أبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413 هـ/ 1993م)، ص164.

[7] أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبي عبد الله الحسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، ط2، (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2001م)، ص178.

[8] أبي حفص عُمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، ص10.

وغيرهم. وهو إجماع دلالي يكشف عن استقرار المفهوم في الوعي الأصولي المبكّر. ويؤكّد الماوردي هذا المعنى بقوله: "والعدل وسط بين الزيادة والنقصان" [1]، وكتحرير دقيق فإن "وسطاً" صفة للأمّة [2]

لا لمكانها؛ إذ إن الله تعالى لا يصف موضع أمة الإسلام في مكان أو زمان، لأن مكانها لا يحدّه حدّ ولا يحصيه عدّ، وإنما يصف صفتها الوظيفية، وهي العدل، فإقامة العدل يجب أن تكون في كل مكان وزمان. ولذلك قيل "إن التوسط يُفهم بميزان تقويمي عملي يعطي الأولوية لأحوال الناس ويراعي ما عليه واقعهم".

إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص62.

فالوسطية لا تعني الوقوف على الحياد بين الخير والشر أو الشر والشر، بل إفاضة العدل على الشر.

2.4.1 الشريعة ميزان الوسطية والرسول ﷺ نموذجها الأكمل

ليس من المنهج الأصولي أن تُجعل "الوسطية" معياراً حاكماً على الشريعة أو منزلةً تعلو عليها فيقال: الوسطية في الشريعة، بل الصواب أن يقال: الشريعة هي العدل؛ لأنها الأصل المعياري الذي تُقاس به المفاهيم لا العكس. فالشريعة في ذاتها ميزانٌ موضوعيٌّ منضبط بالوحي، لا يُستمد اعتدالها من تصورات بشرية سابقة عليها ومُسقطة على جوهرها. وذلك أن مفهوم "التوسط" في استعماله اللغوي

---

[1] أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تفسير النكت والعيون للماوردي، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية)، ص199.

[2] محيي الدين درويش، إعراب القرآن الكريم، ج2، ط7، (بيروت: اليمامة، دمشق: دار ابن كثير، 1420هـ / 1999م)، ص186.

المعاصر قد يوحي بحالةٍ بين طرفين، أو بمساحةٍ رماديةٍ تُقارب الحياد، بينما الشريعة ليست حياداً بين حقٍّ وباطل، ولا تسويةً بين متقابلين، بل هي تقريرٌ موضوعيٌّ للحق بحسب مراد الله تعالى. فهي عدلٌ من حيث بنيتها التشريعية، وحسمٌ في مواضع الحسم، وتفريقٌ في مواضع التفريق. وعليه، فالأولى منهجيًا أن تُفهم الوسطية بوصفها أثرًا من آثار عدل الشريعة، لا أصلًا مستقلًا يُحاكم إليه التشريع.

إن القول بأنَّ التطرف قد يكون من جهة **الانتقاص من الحدِّ الشرعي** لا يعني بحالٍ من الأحوال انحداراً عن مقام الوسطية، ولا نزولاً عن مرتبة الاعتدال، بل قد يكون – في حقيقته الأصولية – عينَ الوسطية ذاتها، إذا كان المقصود به **الرجوع إلى مقدار الحكم الذي شرعه الله دون زيادةٍ مُحدِثة أو نقصانٍ مُضيِّع**. فالوسطية في ميزان الشريعة ليست نقطةً حسابيةً بين طرفين متقابلين، بل هي **الحدُّ الذي حدَّه الشارع**، لا ما يتوهمه الناس وسطاً بحسب أهوائهم أو أعرافهم أو تحولاتهم الثقافية.

ذلك أنَّ الأصل الكلي الذي تنبني عليه الأحكام هو أن **كلام الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ) كلُّها عدلٌ وقسطٌ وميزان**؛ فلا يتطرق إليها ظلمٌ في أصل التشريع، ولا حيفٌ في مناط التكليف، ولا اضطرابٌ في مقاصد الأحكام. والعدل هنا ليس مجرد قيمة أخلاقية أو وظيفة سلوكية، بل هو **وصفٌ بنيويٌّ في التشريع ذاته ومنهج متبع**؛ فالشريعة – من حيث هي وحيٌ إلهي – جارية على مقتضى الحكمة، ومبنية على مصلحة العباد في المعاش والمعاد، من غير إفراطٍ يُفضي إلى العنت، ولا تفريطٍ يُفضي إلى الانحلال. ولهذا قرر الإمام **أبو إسحاق الشاطبي** في تأصيله المقاصدي العميق ما يُعد من أرسخ النصوص في بيان حقيقة الوسطية الشرعية، فقال: "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا

انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة وغير ذلك"[1]. هذا النص يقرر قاعدةً أصوليةً بالغة الأهمية، وهي أن الاعتدال ليس اختياراً بشرياً خارج النص، بل هو **خاصية داخلية في بنية التكليف الشرعي**. فالتكليف عند الشاطبي قائم على "موازنة"، وهذه الموازنة ليست مساومةً بين مطالب متعارضة، وإنما هي **تقدير إلهي دقيق** يراعي طاقة المكلف، ومآلات الفعل، ومقاصد الشريعة الكلية، وتحقيق العبودية من غير انكسارٍ يُعدم الفاعلية، ولا إطلاقٍ يُعدم الانضباط. ومن هنا يتبين أن من ظنَّ أن التمسك والحفاظ التام (ولا نقول التشدد حتى لا تُفهم خطأ) في الالتزام بالحدود الشرعية – كما حدها الشارع – خروجٌ عن الوسطية، فقد خلط بين **الوسطية الشرعية والوسطية الاجتماعية أو السياسية** التي تتغير بتغير الأعراف والسياقات. فالوسطية الشرعية معيارها الوحي، لا المزاج العام، ولا ضغط الخطاب المعاصر.

وإذا كان النص الشرعي هو الميزان، فإن النموذج التطبيقي الكامل لهذا الميزان هو شخص الرسول (ﷺ)؛ إذ به تَجسَّدت الوسطية في صورتها الإنسانية العملية. ولذلك قيل: "إن الرسول هو المثال الأكمل لمرتبة الوسط"[2]. فالرسول (ﷺ) لم يكن متوسطاً بمعنى التسوية الحسابية بين المتقابلات، بل كان وسطاً بمعنى **الاستقامة التامة على مراد الله؛** فكان أعبد الناس من غير تنطع، وأزهدهم من غير تحريمٍ

[1] أبو إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج3، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص381.

[2] يوسف القرضاوي، فقه الوسطية الإسلامية والتجديد، (الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتحديد، 2009م)، ص76.

لما أحل الله، وأشجعهم من غير عدوان، وأرحمهم من غير تضييعٍ للحق. فاجتمع فيه كمال الامتثال مع كمال التوازن.

ولذلك يمكن النظر إلى الوسطية الشرعية بوصفها **نظاماً علمياً وأخلاقيّاً متكاملاً**؛ فهي تقوم على:

1. **مرجعية متعالية:** مصدرها الوحي، لا العقل المجرد ولا التجربة المحضة.
2. **مقصدية غائية:** تتجه إلى تحقيق مصالح العباد في إطار العبودية لله.
3. **توازن وجودي:** يضبط علاقة الإنسان بربه، وبنفسه، وبغيره، وبالكون.

وبذلك، فإن أي ميلٍ عن الحدِّ الذي رسمه الشارع – زيادةً كانت أو نقصاً – يُعد خروجاً عن الوسط، وإن توهَّم الناس أنه اعتدال. فالاعتدال الحقيقي ليس هو ما يقع بين رأيين بشريين متنازعين، بل هو ما يوافق **الميزان الإلهي**.

وعليه، فإن القول بأن الانتقاص من الحدِّ الشرعي تطرفٌ، يجب أن يُفهم في ضوء هذا الميزان: فالتطرف الحقيقي هو **مجاوزة الحدِّ أو إهداره**، أما الوقوف عنده – ولو بدا للبعض تشدداً لمخالفه هواه أو مصالحه الآنية – فهو عين الاعتدال، بل هو تجلِّي الوسطية كما أرادها الشارع الحكيم.

3.4.1 نقد التحريف الدلالي لمفهوم الوسطية

بناءً على هذا التأصيل، يتبيّن أن "الوسطية" في الآية لا تعني الحياد القيمي ولا الموقف الرمادي الذي يستقرّ في الذهن المعاصر، بل تعني العدل الموضوعي المقيَّد بالحد الشرعي. فالوقوف بين طرفين لا يستلزم الوسطية بمعنى الحيادية، كما أن إقامة العدل لا تستلزم – بالضرورة – التوسّط الحسابي بين طرفين متقابلين، بل ترجيح الحكم الصحيح وفق مقتضيات الشريعة، ولذلك فإن ترجيح كفة ميزان على

آخر لا صلة له بضرورات تساوي طرفين، لأن هذا التساوي الرمزي الظاهري ليست حقيقة العدل، لأن حقيقته مقاصدية جوهرية. فالعدل هنا هو إنفاذ شرع ذي حدود إلهية معلومة، لا اجتهاداً ذوقياً ولا موازنة مصلحية.

ومن هنا وقع الخلط المعاصر حين أُعيدت ترجمة "الوسطية" إلى منظومة أخلاقية فضفاضة، تُختزل في الصبر، والتسامح، والتنازل، والحكمة المجردة. وهذه القيم – وإن كانت معتبرة في مواضعها – إلا أنها توصيفات أخلاقية تنظيرية، لا تعبّر عن المعنى العملي المقصود من "التوسّط" في موضع الآية، حيث الخطاب موجّه إلى "الأمّة" بوصفها حاملة لوظيفة العدل، لا بوصفها ذاتاً أخلاقية مجردة، والحاصل أن المرجعيات الإسلامية لا تقدم الأمة الإسلامية بوظيفة العدل، ولكن تقدمها بوظيفة الهوية الأخلاقية الدعوية وأحياناً المصطنعة أو المبالغ في عطائها، وهذا ينافي قيمة العدل الشرعي لأنه انتقاص من الحدود الشرعية، والانتقاص في حد ذاته "تطرف بالتعطيل" أو تفريطٌ مفضٍ إلى التعطيل ومتستر بالوسطية، ومؤدي بالضرورة إلى تطرف أو انحراف أو فساد أكبر.

لقد طرحنا سؤالاً بشأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ عن كيفية توسط أمةٍ متشعبة الأطراف؟ وتوصلنا إلى أنه لا يُجاب عنه بالاعتبار الإحصائي، وإنما بالاعتبار القيمي الأصولي؛ إذ الأمة في الاصطلاح القرآني ليست مجرد مجموع الأفراد، بل هي الكيان الذي تتحقق فيه معاني الاستخلاف بإقامة العدل، فحيثما اختل العدل اختل وصف الوسطية، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ {هود: 118}، فالاختلاف هنا يكون في الأفعال والأخلاق ودرجات إقامة العدل، ويستحيل أن تجتمع البشرية بكافة دولها في أمة واحدة إلا إذا اتفقت في مكانها وزمانها على إقامة

عدل يتساوى فيه العباد، إلا أن الواقع المعاصر يشير إلى رمزية ونسبية العدل لا حقيقته وكثرته. بالتالي فإن قوله تعالى: "أمة وسطاً" ينفي بطبيعته احتكار الوسطية في فرد أو جماعة أو دولة أو زمان؛ لأن "الأمّة" في لسان العرب والقرآن لا تعني "جماعة مخصوصة أو أي جماعة" كما نبّه الزجّاج [1]، بل تعني مجموع المسلمين العدول حيثما كانوا، أي أن "الأمة الوسط" ليس وصفاً سوسيولوجياً لجماعة بشرية من حيث تكثرها العددي أو تباينها الطبقي، بل هو حكم معياري يحدد وظيفةً تكليفيةً للأمة من حيث هي حاملة للشرع وقائمة به، ولذلك لم يحدّد القرآن هوية هذه الأمّة بعرق أو لسان أو جغرافيا، فلا هي العرب دون العجم، ولا الفرس دون الترك أو الأكراد، ولا المسلمون الغربيون، ولم يقل المؤسسة العريقة الفلانية أو غيرها، بل هي وصف جامع لكل فقيه مسلم وإمام عدل، في كل زمان ومكان. وبالتالي فإن "الوسط في القرآن المجيد يعني الامتياز والتميز الذي لا يحصل بمجرد الانتساب التاريخي أو الجنسي أو العائلي للأمة الإسلامية، وإنما يحصل بالمكابدة وبالعلم وبالقدرة وبالاستقامة على ما أتى به الدين الإسلامي" [2]. وعلى أساس كل تلك الأوصاف والإمكانات يتولد التوسط ومعناه، كما قال الإمام محمد الطاهر ابن عاشور "إعطاء كل شيء حقه من غير زيادة ولا نقصان" [3].

وعليه فلا يصح أن يُفهم أن كل من انتسب إلى الأمة اسماً يدخل في هذا الوصف دخولا تحصيلياً، لأن الفاسق قد انحاز إلى طرف فسقه، والمنافق إلى طرف نفاقه، والمجرم إلى طرف جريمته، وكل انحياز

---

[1] أبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ج1، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، ص219.

[2] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص64.

[3] المصدر نفسه، ص65.

إلى طرفٍ مذموم خروجٌ عن حدّ الاعتدال، فالوسطية هنا مقامٌ عدليٌّ لا بطاقة هوية، ووصفٌ تكليفيٌّ لا انتسابٌ وراثي. وإذا كانت الأمة إنما تتوسط بإقامة القسط، فإن ذروة هذا التوسط تتجلى في من يتولى أمرها بالعدل، أعني الإمام بالمعنى الشرعي لا إمام الصلاة، لأن الإمامة في بعدها العام هي موقع النظر الكلي في المصالح، وهي التي تتجسد فيها وظيفة الشهادة على الناس، إذ لا شهادة بلا إحاطة، ولا إحاطة بلا عدل، ولا عدل بلا تحرر من التمركز الذاتي. ولذلك عن أبي سعيد قال: قال رسول الله: "إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلساً إمام جائر" [1]. ومن هنا فإن صورة الإمام العادل ليست صورة المتقدم صفاً والمتصدر شكلاً، بل صورة القائم في الوسط المعنوي الذي تتساوى عنده المسافات بين الرعية، بحيث لا يميل بقرابة، ولا يحيف لهوى، ولا يختطفه ضغط طرف على حساب آخر، فالوسط هنا هندسة أخلاقية للسلطة، لا موضعاً جغرافياً فحسب؛ ومعنى كونه في "منتصف القطر" يجتمع الناس حول علمه وفقه درسه أن نظره محيط بالأطراف كافة على سواء، وأنه موزون بالحق لا موزّع له بحسب الميول. وهذا المعنى يتصل بقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ {الرحمن: 33}، إذ السلطان في أصله حجةٌ وقوةٌ الله، فكل نفاذٍ في أقطار السماوات والأرض لا يكون إلا بإذنٍ قائم على حجة من الله، ومن ثم فإن سلطان الإمام ليس استقلالاً عن سلطان الله، بل هو ظلٌّ تكليفيٌّ له في حدود الشريعة، مقيدٌ بها ومشروطٌ بتحقيق مقاصدها، فإذا انقطع عن الحجة انقلب تسلطاً، وإذا انفصل عن العدل

[1] الحافظ ابن حجر العسقلاني، الخصال الموجبة لظل العرش، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود، ط3، (2012م)، ص26.

صار عدواناً. قال كثير بن مرة، إن رسول الله قال: "إن السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الزجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر" [1]. وقال ابن حجر العسقلاني "ولا شك أن السلطان حين ظلمه إنما يكون ظل الشيطان" [2].

والصراط المستقيم الذي نسأل الهداية إليه ليس طريقاً مجرداً، بل هو مسارٌ عدل واقع بين أقطار السماوات والأرض وصولاً إلى النفاذ بسلطان، وهو بهذا الاعتبار معيار السلطان وضابطه، فلا سلطان إلا بعدلٍ صراطيٍّ يربط بين الأقطار ولا يمزقها، ويجمع الأطراف ولا يستعدي بعضها على بعض، ويستمد قوته من انقياده للحق لا من تغلبه بالبطش. وإذا كان سلطان الله محيطاً إحاطة كلية لا يعتريها نقص، فإن إحاطة الإمام إحاطة نسبية شرعية، أي إحاطةٌ بقدر الطاقة البشرية، تتحقق بالاستشارة والاستعانة بأهل الرأي والعلم، لأن العدالة الشرعية لا تقوم على فردٍ معزول مهما سمت نيته، بل على شبكةٍ من أهل الأمانة يشد بعضهم أزر بعض، كما أن طلب المعونة في حمل أعباء الرسالة سنة جارية في تاريخ النبوة نفسها، إذ المهمة كلما عظمت احتاجت إلى سندٍ يُتمّ نقص البشر ويجبر محدودية الفرد، وقد تجلى ذلك في إحاطة النبي موسى (عليه السلام) بمن يشد به أزره كما دعا ربه في القرآن أن يجعل الله له سنداً في مهمته الشاقة لمواجهة فرعون كما في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي (29) هَارُونَ أَخِي (30) اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي (31) وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي (32)﴾ {طه: 29-31}. بل إن الله خاطب النبي محمد (ﷺ) ناهياً إياه عن القول في

---

[1] الحافظ ابن حجر العسقلاني، الخصال الموجبة لظل العرش، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود، ط3، (2012م)، ص26.

[2] المصدر نفسه، ص29.

الأمور المستقبلية وردها إلى مشيئة الله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً (23) إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ۚ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَداً (24)﴾، وهذا ليس مجرد توجيهٍ أدبي، بل تأسيسٌ لقاعدةٍ شرعية مفادها أن العبد ـ ولو كان نبيًّاً ـ لا يجزم بوقوع فعلٍ في المستقبل استقلالاً، بل يعلّقه بمشيئة الله بقول "إن شاء الله"، إقراراً بأن القدرة والإنفاذ لله وحده. ومن هذا الأصل يُستنبط أن النبوة والإمامة وسائر المقامات الدينية ليست شؤوناً ذاتية يملكها البشر استقلالاً، بل هي مرتبطة بإرادة الله وتوفيقه، ويظل صاحبها مفتقراً إلى المدد الإلهي والاستعانة بالله في كل حال، سواء كان ذلك بطريقٍ مباشر أو عبر الأسباب والوسائط التي قدّرها الله؛ فالمبدأ الجامع هو دوام العبودية وافتقار الخلق إلى المشيئة الإلهية في العلم والفعل والتدبير.

فالتوسط إذن ليس شعاراً أخلاقياً فضفاضاً، بل هو بناءٌ هرميٌّ يبدأ بإقامة الشرع في النفس، ويتجسد في عدالة الجماعة، ويبلغ ذروته في إمامةٍ عادلةٍ سلطانها الحجة، ومجالها الأقطار، وميزانها الصراط، وغايتها تحقيق العدل الذي به وحده تستحق الأمة وصف الوسطية.

4.4.1 المقدّس مناطُ العمران: في اقتران الوسطية بمقصدي الأمن والرزق

إذا أردنا تخصيص "الأمة الوسط" من حيث الوظيفة، فهي الأمّة المكلّفة بالقصد إلى البيت الحرام من كل فجّ عميق لإقامة آخر ركن من أركان الإسلام، وهو بنظري "ركن المساواة والعدل بين الناس" كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً﴾ {المائدة: 2}. ومفردتا "آمّين" و "أمّة" تشتركان في

أصل لغوي واحد، يدلّ على القصد والتوجّه في ابتغاء الفضل، بما يؤكّد أن الأمّة هي التي تؤمّ البيت الحرام استجابة لنداء إبراهيم (عليه السلام) في إقامة العدل وفق شرطين وهما توفر "الأمن والرزق". ويتعزّز هذا المعنى إذا نُظر في استعمال مفردة "البلد" في الخطاب القرآني نظراً استقرائياً كلياً؛ إذ يتبيّن أنها لا تُستعمل استعمالاً جغرافياً محضاً خالٍ من القدسية، ولا توصيفاً مكانياً خالياً من القيمة، بل تُحمل في الغالب على بنية قدسية وقيميّة تتعلّق بشرطي إقامة العدل الإنساني، وهما: أمن الإنسان المسلم ورزقه. فالبلد في التصوّر القرآني ليس حيّزاً ترابياً مجرداً، وإنما إطارٌ مقصديّ تُمارَس فيه كرامة الإنسان بوصفه مكلَّفاً يستوجب توفير كل السبل للقيام بتمام تكليفه. ويُمثّل دعاء إبراهيم (عليه السلام) النموذجَ الأوضح لهذا المعنى، في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ {البقرة: 126}، حيث قدّم الأمن على الرزق، باعتباره شرط الإمكان الأول لكل نظام عدلي، وهذا يتماهى مع قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ {الحج: 40}، أي أن عين الحق هو ضرورة وجود الإنسان في بلد آمن حتى يتحقق له وجود الرزق، لأن خروجه منه يغيب معه معنيين وهما "الأمن والرزق"، وهذا ينافي الحق والعدل، ثم عطف الرزق على البلد الآمن بوصفه شرط الاستمرار والاستقرار. وهذا الترتيب ليس عَرَضياً في الدلالة، بل كاشفاً أن العدل لا يُتصوَّر في فراغ، ولا يُقام في بيئة مهدّدة للوجود أو فاقدة لمقومات العيش.

وفي كنف الحديث عن البلد الآمن والديار نستدعي قول طه عبد الرحمن أن "المقدس أول مكون فطري قاعدي ائتمن عليه الإنسان"

[1]. إن مفهوم "المقدّس" في هذا السياق لا ينبغي أن يُفهم بوصفه صفةً ثابتةً للأرض في ذاتها، وكأن القداسة خاصيةٌ ميتافيزيقيةٌ منقطعةٌ عن شروط العمران البشري؛ بل هو وصفٌ مركّبٌ تتداخل فيه دلالة المكان بدلالة الوظيفة، وتتساند فيه العبادة مع شروط إمكانها. فالقداسة – من جهة التحقيق الأصولي – ليست حكماً مجرّداً عن علله ومناطاته، وإنما هي حكمٌ يدور مع مقصده وجوداً وعدماً. وعند التأمل في دعاء النبي إبراهيم (عليه السلام) حين أسكن إسماعيل وأمه هاجر في مكة في قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ {إبراهيم: 37}، يتبين أن تأسيس القداسة جاء مقترناً بثلاث طبقاتٍ متداخلة:

أولاً: طبقة التوحيد التعبدي، في قوله ﴿لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛

وثانياً: طبقة الاجتماع الشعائري للحج، في قوله ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾؛

وثالثاً: طبقة الاستقرار المعيشي، في قوله: ﴿وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ﴾.

وهذا الترتيب ليس عرضياً، بل يكشف عن بنيةٍ مقاصديةٍ دقيقة: فالموضع مقدّس لكونه موضع عبادة، لكن العبادة لا تقوم في فراغٍ أنطولوجي، بل تحتاج إلى شرطين سابقين أو ملازمين لها: أمنٍ يستقر به الاجتماع، ورزقٍ يقوم به البدن. ومن هنا، فإن "الأمن والرزق"

---

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص30.

ليسا ملحقين ثانويين بالقداسة وإقامة الدين، بل هما من مقتضيات حفظهما واستدامتهما.

من جهة الصناعة الأصولية، يمكن القول إن إقامة الصلاة – وهي أعظم ركن من أركان الإسلام – متوقفةٌ على حفظ النفس وحفظ النظام العام، وكلاهما داخلٌ في مقاصد الضروريات وليس الحاجيات أو التحسينات. فإذا اختل الأمن، تعذّر الاجتماع، وإذا تعذّر الاجتماع، تعطّل مقصد الشعيرة الجماعية، ومن ثَمَّ اختلّ وجهٌ من وجوه القداسة. وكذلك الرزق؛ إذ لا عبادة مع هلاك البدن، ولا استدامة لشعيرة مع فاقةٍ تفضي إلى التفكك. أما قوله: ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾، فهو تأسيسٌ لمقصد الحجّ والاجتماع التعبدي، لكنه ليس مجرد حركة أجسادٍ نحو المكان، بل حركة قلوبٍ تطمئن إليه. والهوى هنا انجذابٌ وجدانيٌّ مشروطٌ بالشعور بالأمان؛ إذ لا تهوي الأفئدة إلى موضعٍ يغلب عليه الخوف أو الفوضى. فالقداسة إذاً ليست فقط صفةً للمكان، بل حالةً حضاريةً تؤمّن للإنسان شرط التوجه إليه.

وعليه، فإن القداسة في هذا النموذج الإبراهيمي ليست تعالياً منفصلاً عن الواقع، بل هي تعالٍ متجسدٌ في نظامٍ يحفظ الأمن الغذائي والأمن الأهلي. ومن هنا يمكن فهم العلاقة العضوية بين الركنين الأعظمين في الإسلام – الصلاة والحج – وبين شرطَي الأمن والرزق؛ إذ الصلاة تحتاج إلى طمأنينةٍ تحفظ خشوعها، والحج يحتاج إلى استقرارٍ يحفظ انتظامه.

فإذا نُزعت القداسة عن شرطها العمراني، تحولت إلى شعارٍ رمزيٍّ فارغ، وإذا نُزعت شروط الأمن والرزق عن بعدها التعبدي، تحولت إلى إدارةٍ ماديةٍ بلا معنى. والميزان الحق هو الجمع بين الأمرين في نسقٍ واحد: عبادةٌ مؤسسةٌ على أمن، وأمنٌ مسخّرٌ للعبادة.

وهكذا يتبين أن "المقدس" ليس مجرد "أرضٍ محرّمة"، بل هو مجالُ قيامٍ بالتكليف، لا يتحقق إلا باجتماع ثلاثة أركان: قصد العبادة، واستقرار الاجتماع، وكفاية المعاش. فحيث اختلّ الأمن أو الرزق، تهدّد شرط إقامة الصلاة، وحيث تهدّد شرط إقامة الصلاة، تزلزل أساس القداسة نفسها.

وبذلك تتضح الرابطة المقاصدية العميقة بين التوحيد والعمران؛ فالعمران ليس غايةً مستقلة، بل خادمٌ للعبادة، والعبادة لا تقوم إلا بعمرانٍ يحفظ للإنسان أمنه ورزقه. وهذه هي البنية المركبة للقداسة كما تتجلى في الدعاء الإبراهيمي: قداسةٌ مشروطةٌ بالأمن، ومصونةٌ بالرزق، ومتوّجةٌ بالشكر.

وعليه، فإن كل بلد يختلّ فيه شرط الأمن، أو يُصادَر فيه رزق الإنسان، هو بلد تتعذّر فيه – أو تضعف على الأقل – قابلية إنفاذ العدل بمعناه الشرعي الكامل؛ لا لعجز في القيم، بل لفساد في الشروط الحاضنة لها، وهكذا فإن أي مطالبة لإصلاح أي نظام في أي بلد، يتطلب أولاً وجود منظومة أمنية قوية لحراسة أمن الناس، ثم وجود زرق إلى حد الكفاية، وليس فقط إلى حد الكفاف. فالعدل في المنظور القرآني ليس مجرّد تشريع مُعلّق، بل ممارسة واقعية مشروطة بسلامة المجال الإنساني الذي يُنزَل فيه الحكم ويُطبَّق.

وللتأكيد على أن مفردة "البلد" فاقدة للمعنى في ذاتها إلا إذا أحيطت بقدسية أو قيمة شرعية إلهية، فإن "العمران البشري ولو كان من قبيل بناء الأبراج العالية وصناعة الصواريخ العابرة والطائرات النفاثة وتصميم المدن الضخمة، عمران ناقص ومهدد بالاندثار إذا لم يكن مبنياً على الأمن الروحي والاجتماعي، وهذا هو المغزى الإصلاحي من دعوة إبراهيم (عليه السلام) في قوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَداً آمِناً

وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ {البقرة: 126}.[1]

5.4.1 سننُ العمران بين توحيد الأمن وشرعية السياسة

يُلاحظ أن "الأمن والرزق" لا يُطلبان إلا للموحدين بالله والمؤمنين بالقيامة، وخير شاهد على ذلك تكرار دعوة إبراهيم (عليه السلام) لضرورة الأمن وارتباطه بالتوحيد في آية أخرى من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ {إبراهيم: 35}. لكن القرآن واضح في معالجة العمران الذي يتجاوز عن الأمن الروحي والاجتماعي والغذائي المنضبط، وذلك فيما يقصه القرآن الكريم عن هود وعاد وثمود وفرعون وأصحاب الجنة وصاحب الجنتين، ومن أبرز الآيات قرآنية قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ (6) إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7) الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ (8) وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ (9) وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (10) الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ (11) فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ (12) فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (13) إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (14)﴾ {الفجر: 6-14}[2]. وخلاصة القول إن العمران الإنساني، كما قرره ابن خلدون، لا

---

[1] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص58.

[2] إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م)، ص59.

يستقيم في وجوده ولا يستدام في انتظامه إلا بسياسةٍ تضبط حركته وتؤطر علاقاته، إذ "لا بدّ للعمران من سياسةٍ ينتظم بها" [1]، غير أن هذه السياسة، في منظورٍ أصولي، ليست مجرد آلية تنظيمية محايدة، ولا تعبيراً عن إرادة بشرية منفصلة عن القيم، بل هي فعلٌ معياريٌّ مقصود، يُناط بتحقيق مصالح العباد من داخل الإطار الشرعي لا من خارجه. ذلك أن المصلحة، في التصور الشرعي، ليست مفهوماً سائلاً يخضع لمحض التقدير الإنساني أو لضرورات الواقع المجردة، بل هي مصلحة منضبطة بحدود الوحي ومقاصده، تُستخرج بالعقل المنضبط ولا تُنشأ استقلالاً عنه، ولهذا نجد الشاطبي يقول "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل" [2]، وذلك لأن الله يقول ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ﴾ {النساء: 165} [3]. ومن ثمّ فإن السياسة التي تنتظم بها شؤون العمران إنما تكون شرعية بقدر التزامها بهذه الحدود، واعتبارها أن صلاح الاجتماع الإنساني لا يتحقق بمخالفة الشرع باسم المصلحة، بل بتحقيق المصلحة من خلاله، إذ الشرع ليس عائقاً عن العمران، بل هو شرط إمكانه وضمان استقامته.

ويُستفاد من سنن العمران – الذي هو عماد البلد –، كما تقرّرت في النظر التاريخي والتحليل الاجتماعي، أن عمر الدول لا يخرج – في الغالب – عن نطاق ثلاثة أجيال كما ذكر ابن خلدون، باعتبار أن الجيل

[1] ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004م)، ص501.

[2] أبي إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج3، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص5.

[3] العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، حققه عبد الله الدرويش، مقدمة ابن خلدون، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص335.

يُقاس بعمر الإنسان المنتج في دورة الاجتماع، وهو ما يناهز الأربعين سنة، استئناساً بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ {الأحقاف: 15}، فيكون مجموع الدورة العمرانية في حدود مائةٍ وعشرين سنة تقريباً. وليس هذا التقدير حكماً عددياً صارماً، بل توصيفاً سننياً لمسار التكوين والنمو ثم الذروة فالانحدار أو كما قيل "هذه سنة الله في الدول، إلى أن يأتي ما قدَّر الله من الفناء على خلقه، و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ {القصص: 88}" [1]. وهذه السُّنة ليست نتاج إرادة فردية، ولا قراراً سياسياً يمكن تعديله بإرادة شخص أو نخبة، بل هي تعبير عن قانون تاريخي يتجاوز الأفراد والمجتمع والمؤسسات، إذ لا يستطيع أحد أن يصارع منطق الدورة العمرانية أو يعطل مقتضياتها. ويشهد لذلك أن أعظم الكيانات السياسية والحضارية، على اختلاف أزمانها وسياقاتها، قد خضعت لهذه السنن وانتهت إلى الزوال مهما طال عمرها وحسُن أدائها، من الإمبراطوريات اليونانية والرومانية والفارسية، إلى الكيانات الاستعمارية الفرنسية والإسبانية والبريطانية، وصولاً إلى الاتحاد السوفيتي، بل وحتى الخلافات الإسلامية الكبرى كالأموية والعباسية والعثمانية، رغم ما بلغته من قوة واتساع ونفوذ. فالأصل هنا "أن كل نظام تدخل عليه آفة الاغترار بقدرته يكون معرضاً لانقلاب وسائله إلى نقائضها، فتخذله من حيث يظن أنها تخدمه، وتضره من حيث يحسب أنها تنفعه" [2]. غير أن الإقرار بهذه السنة لا يفضي إلى الجبر التاريخي أو الاستسلام الحتمي للانهيار، إذ إن العامل الحاسم في إطالة أمد بقاء الكيانات واستدامة فاعليتها لا يكمن في إنكار السنن، بل في

---

[1] المصدر نفسه، ص194، 195.

[2] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص75.

حسن التعامل معها. ويتمثل ذلك في وضوح الرؤية الشرعية، وترسيخ المكانة القيمية، والالتزام العملي بمضامين الميثاق الحاكم الذي ينظم العلاقة بين السلطة والمجتمع والأفراد، ويوجه القرار نحو تحقيق العدل وحفظ مصالح العباد ضمن إطار قيمي أخلاقي منضبط ومتوازن، وهذا من صميم دور العلماء، امتثالاً لقول النبي محمد (ﷺ) **"إنَّ اللَّهَ يبعَثُ لِهذِهِ الأمَّةِ على رأسِ كلِّ مائةِ سَنةٍ من يجدِّدُ لَها دينَها"** [1]. فبقدر ما تُفعَّل هذه المضامين، يتباطأ مسار الانحدار، وتُمنَح الدولة قدرة أعلى على التجدد الداخلي، دون أن تدّعي الخروج عن قوانين التاريخ أو نقض سنن العمران.

ولهذا استقرأنا من كتب التاريخ أن الدول أو الامبراطوريات التي طال عمرها ذهبت إلى التكيف أو التسوية عبر الاستعانة بعصبيات أو تحالفات اجتماعية جديدة متعاضدة على قواعد إصلاحية أو تغييرات هرمية وفق تفاهمات أخلاقية عبر مؤسسات صلبة أو قوانين انتقالية قوية أو وفق نظم تأسيسية فكرانية مستحدثة أو مبدعة من خلال تغيير مفهوم الدولة أو المملكة، وفي حالة الدول أو الجمهوريات الكبرى تقسم إلى ولايات تحافظ على فعالياتها بعيداً عن انحلال المركز، لكن كل ما سبق نادر الحدوث باعتبار أن الأنظمة الدكتاتورية الجاهلة بحركة التاريخ لا تستسلم إلا بالسقوط والانهيار التام مرغمة شاءت أم أبت.

بالتالي، في نظرة عامة على واقع الأحداث المعاصرة التي نشهدها في مباشرة القمع والتعذيب والإجرام ضد المعارضين أو المحتجين في أي بلدٍ يُفترض فيه الاحتكام إلى مرجعية القداسة الشرعية أو القانون، بقصد تمثيل القوة الشخصية أو العصبية أو استعراضها، أو لتحقيق

---

[1] أخرجه أبو داود (4291)، والطبراني في (المعجم الأوسط) (6527)، وابن عدي في (الكامل في الضعفاء) (1/ 204)، والحاكم (8592).

أغراض قاصرة من قبيل زيادة جباية الأموال قهراً، أو تغليب مجموعة عرقية على أخرى أو حماية عصبية قبلية، أو تضخيم الأهمية الذاتية ذات الطابع النرجسي؛ إنّما هو عدوان على مفهوم السلطة ذاته، إذ لا يُنشئ لصاحبه سلطةً شرعية ولا ولايةً أخلاقية، وإنما يُنتج هيمنة قهرية انفعالية مجرّدة من كل محكمٍ أصولي أو مستندٍ فقهي معتبر.

فالسلطة في التصور الأصولي ليست واقعةً قهرية تُكتسب بالغلبة، ولا حالة نفسية تُستمد من الاستعلاء أو البطش، بل هي ولاية أو استخلاف مقيد بضوابط الشرع والائتمان على مقاصده، ومشروط بتحقيق العدل، وإقامة الحدود الشرعية، وحفظ المصالح العامة من خلال المؤسسات والرقابة عليها، لا تركها لتقديرات وامتيازات الأفراد وظروفهم وتجاربهم وتحليلاتهم الشخصية. وأي ممارسة للقوة تنفصل عن هذه الضوابط تتحول من "سلطة" إلى "تسلّط"، ومن "ولاية" إلى "تفرُّد"، ولو تزيّت بلبوس الدين أو ادّعت حماية المقدّس. وعليه، فإنّ السياسة الشرعية في أصل تقعيدها لا تُدار بالأهواء، ولا بالمصالح الشخصية المتراكبة، ولا بالتحالفات غير المتكافئة التي تُفضي إلى تعطيل وحدة الحال الشرعية للدولة أو الأمة، ولا تُبنى على اعتبارات النفع العاجل أو العصبية الضيقة؛ بل تُدار وفق سننٍ وقوانين منضبطة خاصة وعامة، تقوم على ميزان منح الحقوق على وجهها، ومطالبة الواجبات في مواضعها. ومن ثمّ، فكل فعلٍ سياسيّ أو اجتماعي أو أمنيّ يفتقد هذا الميزان الأصولي الأخلاقي، ولا ينتظم في إطار المقاصد والضوابط، فهو فاقد للمشروعية، ولو امتلك أدوات القوة، إذ القوة بلا شرعية محكَّمة تعتبر فساداً، والشرعية بلا عدل تعتبر استبداد.

6.4.1 انحراف تصريف المال العام وأثره في نقض مقصدي الأمن والبيعة الشرعية

إن توظيف الثروة النفطية – وهي من جنس الأموال العامة والمصالح المشتركة – للإطاحة بأنظمةٍ ذات مرجعية إسلامية، ثم إحلال نظام بيعةٍ قائمٍ على الإكراه بدل التزكية أو الاختيار، يُعدّ من جهة التحقيق الأصولي قلباً لمناط الولاية الشرعية وانحرافًا في تصريف المال عن مقصده. ويشار هنا إلى الفتوي المهمة المتمثلة في دعوة الأزهر الشريف إلى الوقوف ضد ادعاء ملكية الموارد الطبيعية والاستبداد بالتصرف فيها بما يضر بحياة دول أخرى وهو ما يعد من الإفساد في الأرض، وهذا قول المالكية [1]، وهو مذهب إمام الأزهر أحمد الطيب.

ذلك أن المال في التصور الفقهي ليس أداةَ تغلّبٍ سياسي، بل وسيلةَ قيامٍ بالمصالح الضرورية التي بها يُحفظ الدين والنفس والنظام العام. فإذا استُعمل لإسقاط بنى اجتماعية قائمة، وزُجَّ به في صراعاتٍ تُفضي إلى تفكيك الاجتماع وإكراه الضمائر، فقد نُقل من دائرة "تحقيق المصالح" إلى دائرة "إفساد العمران".

والبيعة في أصلها عقدُ رضاً وتزكيةٍ، قوامه القبول والاختيار، لا مجرد الإذعان تحت سلطان الغلبة. فإذا تحولت البيعة إلى إجراءٍ شكليٍّ يُنتزع تحت ضغط القوة، فقد فُرِّغت من حقيقتها العقدية، وصارت صورةً بلا مضمون، بل أداةً لتكريس الإكراه. ومن ثَمَّ، فإن هذا المسار يُناقض في جوهره مقصدي "الأمن الغذائي" و "الأمن الأهلي": فالأول يقتضي توجيه الثروة إلى كفاية المعاش وصيانة الاستقرار المعيشي، لا إلى تمويل الاضطراب؛ والثاني يقتضي ترسيخ الطمأنينة القائمة على الثقة والرضا، لا الخوف والرهبة. وعليه، فإن استعمال

[1] بدر الحسن القاسمي، الثروات الطبيعية ملكيتها واستثمارها واستخدامها في الشريعة الإسلامية، (دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، 2015م)، ص11.

المال العام لتثبيت سلطةٍ بالإكراه لا يُعدّ مجرد خطأٍ سياسي، بل هو خللٌ في ترتيب المقاصد، وتعدٍّ على الأمانة، ونقلٌ للأداة من وظيفتها العمرانية إلى وظيفةٍ تقويضية. فحيث يُغتال الرضا، يضطرب الاجتماع، وحيث يضطرب الاجتماع، يتهدّد شرط الأمن الذي هو قِوام العبادة والعمران معاً. وبذلك يكون هذا الفعل نقيضاً لبنية القداسة التي لا تقوم إلا على اجتماع الرزق بالأمن، والسلطة بالاختيار، والمال بالأمانة.

7.4.1 من قداسة الوحي إلى تديينُ الهوى وانقلابُ المقاصد: قراءة أصولية في تضييع الأمانة وترميز الدين

إذا اتخذنا شبهَ الجزيرة العربية، ولا سيما الكيانات السياسية المعاصرة في دول الخليج، مثالاً لموضعٍ مقدّسٍ نزل فيه الوحي وحُمِّل أمانة الرسالة السماوية، أمكننا – بالنظر التحليلي الأصولي – أن نخلص إلى أن هذه الكيانات لا تستوفي حقيقة "الدولة" بمعناها الجوهري، بل هي أقرب إلى كياناتٍ قبلية أو وظيفيةٍ عارضة، تقوم على أداء أدوار محددة لخدمة وحماية مشروع القبيلة أولاً، دون امتلاك أدوات السيادة الفعلية، وتعتمد في بقائها وأمنها على الحماية الخارجية، الأمر الذي يكشف عن هشاشة بنيتها الشرعية والاجتماعية، وافتقارها إلى مقومات الاكتفاء الذاتي والاستقلال المقصدي.

وتعمل هذه الكيانات – في الغالب – وفق عللٍ غرائزيةٍ مصلحية، يتصدرها المال وتدوير الأعمال والمنافع، مع قدرةٍ عالية على تمثيل أدوارٍ ثقافية ومبادئ ظاهرية، تُستدعى رموزها من الموروث الشكلي (كالعباءة والعقال)، بوصفها إشاراتٍ رمزية إلى قيمٍ يُدَّعى تمثُّلها، بينما هي – في حقيقتها – قيمٌ مصطنعة لا تقوم على أساسٍ مقاصديٍّ راسخ. إذ إن الوقائع الاجتماعية والسياسية والأمنية تشهد بغياب الاستقامة والعدل بوصفهما حقائق فاعلة، وإن وُجدا فإنما يوجدان

بوصفهما صوراً متخيَّلة أو إنشاءاتٍ خطابية لا تتجاوز مستوى الوهم المُقنِع، ومن ثمّ كانت نتيجة ذلك تضييع الأمانة التي حُمِّلت هذه المجتمعات تاريخيَّاً ودينياً.

وبدل أن تُحمَل الرغبات على ميزان الدين، ويُقوَّم السلوك بقواعد الشرع وضوابطه، جرى – على العكس – إسقاط الرغبات على الدين نفسه، من غير تقييدٍ بقيود الشرع ولا تحكيمٍ لمقاصده. فتحوّلت الأعمال التي تقررها الشريعة بوصفها عباداتٍ مقصودةً لذاتها، كالفروض المالية (كالزكاة) وأبواب البرّ والإحسان (كالصدقات وغيرها) – وهي أكثر ما تعتمد عليه هذه الكيانات الخليجية –، إلى ممارساتٍ وظيفية تُؤدّى لأغراضٍ دنيوية بحتة، لا تخرج عن فلك الهوى والتجريب الذي يصل إلى حد التبذير على قاعدة ما لا ينفع بجزئياته ينفع بكلياته، ولا ترقى هذه المسالك الخيرية إلى مدارج التزكية الشرعية، ولا تصعد بصاحبها إلى منازل الإخلاص لله تعالى. والإخلاص – كما قرّره سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) – هو: "أن يفعل المكلف الطاعة خالصةً لله وحده، لا يريد بها تعظيماً من الناس ولا توقيراً، ولا جلب نفعٍ ديني، ولا دفع ضررٍ دنيوي" [1]. وعند هذا الحدّ، يقع لونٌ من ألوان إنكار سنن الدين غير المباشر؛ إذ يصبح الهوى هو الحاكم الفعلي على الاختيار والسلوك، فلا يهوى الإنسان الدنيوي المتراغب شيئاً إلا ركبه لأنه لا يؤمن بالله، ولا يخافه ولا يحرم ما حرم الله تعالى، ولا يحل ما أحل الله، إنما دينه

[1] عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، الموسوم بـ "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام"، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، ج1، (دمشق: دار القلم)، ص205. **انظر أيضاً:** عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يُتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981م)، ص 358.

ما هويت نفسه يعمل به ولا يحجزه عن ذلك تقوى كما قال قتادة [1]، ولا يرغب في أمرٍ إلا صبغه بصبغةٍ دينية شكلية تبريرية، فيغدو دين المرء هو ما تميل إليه نفسه، وما اعتاده من أفعال، دون خضوعٍ لقيدٍ شرعي أو شرطٍ مقاصدي. وقد كشف القرآن الكريم عن هذه الحالة كشفاً جليّاً في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ {الجاثية: 23}.

هذه الآية تؤسِّس – من حيث التقعيد الأصولي – لأخطر انحرافٍ عقديٍّ ومعرفيٍّ، يتمثّل في **تحويل الهوى من كونه باعثاً نفسيّاً تابعاً إلى كونه معبوداً حاكماً**، ينازع الوحي سلطته، ويصادر وظيفة العقل، ويقلب مناط التكليف رأساً على عقب. وقد نقل أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437 هـ) في تفسيره عن ابن جبير قوله: "كانت قريش تعبد العزى – وهو حجر أبيض – حيناً من الدهر، فإذا وجدوا ما هو أحسن منه طرحوا الأول وعبدوا الآخر فأنزل الله قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ [2]، كما قال الحسن: "هو الذي كلما

---

[1] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، تحقيق: محمود محمد عبده، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، ص191. **انظر أيضاً:** أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: هند بنت إبراهيم هزازي، وفريدة بنت محمد الغامدي، ج24، ط1، (جدة: دار التفسير، 1436 هـ / 2015م)، ص23. **انظر أيضاً:** أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج10، ط1، (جامعة الشارقة، 2008م)، ص6787.

[2] أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ج9، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426 هـ / 2005م)، ص227. **انظر**

اشتهى شيئاً لم يمتنع عنه" [1]. ويُستفاد من هذين النقلين – عند الجمع بينهما أصوليّاً – أن **الهوى قد أُقيم مقام الكفر الصريح بعبادة غير الله**، لا من جهة مجرد الميل النفسي، بل من حيث **التحكيم والتقنين والتبديل**؛ إذ لم يكن تبديل قريش لآلهتها ناشئاً عن شبهةٍ معرفية، بل عن نزعةٍ نفعيةٍ ذوقية أو مزاجية هوائية، تجعل المعبود تابعاً للذوق لا الذوق تابعاً للمعبود، فينقلب الإله من كونه مقصوداً بالعبادة إلى كونه أداةً لإشباع الرغبة. وهذا المعنى يدل على **تصاعدٍ في درجة الهوى**؛ إذ لم يقتصر الأمر على الشرك، بل تجاوزه إلى **سيولة عقدية** تجعل الثابت متغيراً، والمقدّس قابلاً للاستبدال، بحسب ما تمليه الرغبة والملاءمة. وهذا بعينه هو **النفاق الاعتقادي الأكبر**، لا النفاق العملي الأصغر؛ لأن ظاهره تعظيم، وباطنه تحكيم للهوى، ومآله تعطيلٌ لمقتضى الإيمان من أصله. وعليه، فقد اجتمع في هذا النموذج ثلاث عللٍ كبرى:

1. الهوى بوصفه إلهاً متبوعاً.
2. الكفر من حيث صرف العبادة لغير الله.
3. النفاق الاعتقادي من حيث التبديل والتلوّن تحت ستار التدين.

وهذا التركيب هو أخطر صور الانحراف؛ لأنه لا يواجه الدين مواجهةً صريحة، بل **يخترقه من الداخل**، ويُبقي على صوره ورموزه، ويُفرغه من معانيه ومقاصده، وهو – بهذا الاعتبار – ديدنُ من خانوا أمانة الدين في عصور الإسلام الممتدة حتى عصرنا الراهن، إذ لم يكتفوا بمخالفة الشرع، بل **أعادوا تشكيله على مقاس أهوائهم**، فجعلوا

أيضاً: أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج10، ط1، (جامعة الشارقة، 2008م)، ص6787.

[1] أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج10، ط1، (جامعة الشارقة، 2008م)، ص6787.

الهوى مشرِّعاً، والذوق معياراً، والوحي تابعاً لا متبوعاً. وفي ذات السياق عند الحديث عن الهوى، يقول الله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾ {النجم: 23}، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُم﴾ {محمد: 14}.

8.4.1 محدودية الوسطية في مقام الاعتقاد

يُلاحَظ هنا ما يمكن اعتباره إشكالاً منهجياً في استعمال مفهوم "الوسطية" حين يُسقَط على مجال الاعتقاد، كما في عنوان يوسف القرضاوي "وسطية الإسلام في الاعتقاد" [1]، ذلك أن مفهوم التوسّط، من حيث هو ضبطٌ بين طرفين متقابلين، يصحّ في مجالات السلوك العملي والتشريع الاجتهادي حيث تتزاحم المصالح والمفاسد، وتختلف درجات التشديد والتيسير، لكنه لا يستقيم بالمعنى نفسه في مجال الاعتقاد الذي يقوم على الجزم واليقين لا على الترجيح النسبي أو الموازنة التقديرية. وبالتالي فإن كثرة التوهم الإسلامي بضرورات الاستغراق في الوسطية لا يجب أن يحمل المسلمين باتجاه الجوهرانية الأصولية والعلمية في مسائل الاعتقاد على وجه الخصوص.

فالاعتقاد، في بنيته الأصولية، ليس حيزاً للتوسّط بين طرفين، إذ لا يوجد في الإيمان "طرف إفراط أو زيادة" يُنهى عنه من حيث كونه قرباً من الله، ولا "طرف تفريط أو إنقاص" يُقبل بوصفه حدّاً أدنى مشروعاً، وإنما الإشكال إنما يقع في الانحراف عن الحق لا في التقدّم فيه. ومن هنا فإن توصيف الاعتقاد بالوسطية قد يوهم بإمكان ضبط الإيمان على درجة معيارية ثابتة، أو وضع سقفٍ معياريٍّ للتديّن

---

[1] يوسف القرضاوي، فقه الوسطية الإسلامية والتجديد، (مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، 2009م)، ص33.

القلبي، وهو ما يتعارض مع منطق الترقي الإيماني الذي قرره الوحي، وجعل له مراتب متصاعدة لا حدّ أعلى لها من حيث القرب من الله. كما أن القول بالتوسّط في الاعتقاد يفضي، من حيث لا يُقصد، إلى تعطيل التوسّع المشروع في مقامات الإيمان العليا، كالانتقال من مجرّد التصديق إلى اليقين، ومن اليقين إلى الطمأنينة، ومن الطمأنينة إلى مقام الإحسان. وهذه المقامات ليست درجات اختيارية شكلية، بل حقائق وجودية تتفاوت باختلاف الاستعدادات، وتتنوع بحسب المسالك التي يسلكها الناس في علاقتهم بالله؛ فمنهم من يتقرب إليه بالعبادة، ومنهم من يتقرب إليه بالعلم والنظر، ومنهم من يجمع بين الأمرين، دون أن يصحّ إخضاع هذه التعددية الوجودية لمعيار "الوسط" بوصفه حداً ضابطاً جامعاً. وفي هذا المعنى جاء البيان القرآني صريحاً في تقرير مبدأ التفاضل الإيماني والمعرفي، لا مبدأ التماثل أو التوسّط، إذ قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ {المجادلة: 11}، حيث دلّت الآية على أن القرب الإيماني من الله مجالُه الرفعة والتدرّج، لا التقييد والاقتصار، وأن التفاوت في درجات الإيمان والعلم هو سنّة إلهية، لا خللٌ يحتاج إلى تسوية أو "توسيط".

وعليه، فإن توصيف الاعتقاد بالوسطية، إذا لم يُقيَّد تقييداً دقيقاً، قد يتحوّل من كونه مصطلحاً إصلاحياً لمعالجة إشكالية بعينها إلى كونه قيداً مفهومياً يحول دون الفهم الصحيح لطبيعة الإيمان بوصفه حركةً تصاعديةً مفتوحة نحو الله، لا حالةً ساكنةً تُضبط بحدٍّ وسطٍ بين طرفين. ومن ثمّ فإن الأَولى، منهجياً وأصولياً، قصرُ مفهوم الوسطية على مجالات السلوك والتشريع والتعامل مع الواقع، وإبقاء مجال الاعتقاد مفتوحاً على آفاق التكميل والترقّي بلا تسقيفٍ اصطلاحيٍّ يُقيِّده.

9.4.1 الوسطية معياراً أم تقديراً؟ في تحرير العلاقة بين الحكم الشرعي وإرادة الفاعل

يتناول يوسف القرضاوي مفهوم الوسطية في سياق تعليقه على فتواه بإجازة ما سمّاه "العمليات الاستشهادية" ضد العدو الصهيوني، وهو أول من أفتى فيها كما ذكر [1]، فيقرر في السياق: "الوسطية الحق: أن تشدد حيث ينبغي التشديد، وتيسر حيث ينبغي التيسير، وأن تأخذ باللين والرفق مع من يستحق ذلك، وتأخذ بالغلظة والعنف مع من يستحقها" [2]. وفسرها الباحثون بقولهم "إن فتواه لم تكن تبيحها بشكل مطلق، أي أنه لم ير العمليات هدفاً في ذاتها وإنما اعتبرها وسيلة للمقاومة إن لم يتعين غيرها، ورأى أنها ترجع لتقدير السياسيين" [3].

أما نحن فنقول إن هذه الصياغة تطرح إشكالاً منهجياً دقيقاً من جهة البناء الأصولي للمفهوم؛ إذ يبدو أن معيار "التشديد" و"التيسير" قد أُحيل فيها إلى تقديرٍ وظيفيٍ سياقيٍّ يتصل بالفعل الإنساني ومقام الفاعل، لا إلى بنية الحكم الشرعي ذاته، والمشكلة أن الذي فسَّر قول القرضاوي بقوله إنه "جعل التقدير للسياسيين" قد أخرج الحكم من

---

[1] معتز الخطيب، العنف المستباح، الشريعة في مواجهة الأمة والدولة، ط1، (القاهرة: دار المشرق، 2017م)، ص39. وذكر في حاشية الكتاب "ثم أفتى فيها شيخ الأزهر أثناء الحرب على العراق ضد أي أهداف أمريكية فيه، وقال: "كل من يفجر نفسه في المعتدي فهو شهيد في الإسلام". انظر: جريدة الأهرام، 6 أبريل، 2003م. وكذلك الشيخ أحمد كفتارو الذي دعا إلى استخدام كل الوسائل الممكنة لصد العدوان الأمريكي البريطاني على العراق بما في ذلك "العمليات الاستشهادية ضد الغزاة المحاربين الأميركيين والبريطانيين الصهاينة". انظر: موقع الجزيرة نت، 27/03/2003م.

[2] يوسف القرضاوي، فقه الوسطية الإسلامية والتجديد، (الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتحديد، 2009م)، ص96.

[3] المصدر نفسه، ص39.

ميزانه الشرعي إلى ميزانه السياسي، ومن المعلوم أن رجل السياسية ليس بإمكانه من ناحية علمية ووظيفية تقدير الحكم الشرعي. وهنا ينبغي التمييز بين مستويين متغايرين:

1. **مستوى الحكم الشرعي في ذاته:** وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً، وهذا في بنيته منضبط بمناطاته وأدلته وقواعده، ولا يوصف بالتشديد أو التيسير من حيث هو حكم، بل يوصف بالوجوب أو الندب أو التحريم أو غير ذلك من الأحكام التكليفية. فالتشديد والتيسير ليسا أوصافاً ذاتية للحكم، وإنما قد يكونان أوصافاً لحال تنزيله أو لآثاره.
2. **مستوى المعاملة والتنزيل:** وهو مجال السياسة الشرعية وتقدير المصالح والمفاسد، حيث يُراعى حال المخاطَب، والزمان، والمآل، والقدرة، والضرورة. وهنا يمكن الحديث عن الرفق واللين أو الغلظة والشدة، لكن ذلك كله منضبط بقيود شرعية سابقة عليه، لا ناشئ عن إرادة تقديرية مستقلة.

وعليه، فإن جعل "التشديد حيث ينبغي" و"التيسير حيث ينبغي" قاعدةً مُعرِّفة للوسطية قد يُوهم بأن مناط الوسطية راجع إلى تقدير شخصي أو سلطوي يحدده الفاعل (حاكماً كان أو مفتياً أو جماعةً)، لا إلى معيار موضوعي سابق عليه. وهذا خلطٌ بين **تشديد الإنسان أو تيسيره في ممارسته،** وبين **حقيقة الحكم الشرعي في ذاته**. فالحكم لا يشتدّ ولا يلين تبعاً لإرادة المكلِّف، وإنما يُفهم ويُنزَّل وفق قواعد أصولية مقررة متعلقة بنازلة دون غيرها، وليس بإسقاط التشديد أو التيسير على كل النوازل التاريخية.

كما أن المقابلة بين "اللين والرفق" من جهة، و"الغلظة والعنف" من جهة أخرى، ينبغي أن تُفهم في إطار **المعاملة الشرعية** لا في إطار توصيف الأحكام. فالأحكام تُبنى على الأدلة والمقاصد والمآلات، أما أسلوب التعامل فهو تابع لمقتضيات الحال، ومقيّد بضوابط النصوص.

ومن هنا كان التفريق لازماً بين **الحكم الشرعي** بوصفه تقنيناً إلهياً، و**كيفية ممارسته أو تنفيذه** بوصفها اجتهاداً بشرياً.
ثم إن قاعدة "التشديد والتيسير" ليست قاعدة عامة مطلقة تُستعمل بحسب السياق الذاتي، بل هي داخلة ضمن منظومة أوسع من القواعد: كاعتبار المآلات، وتحقيق المناط، وفقه الموازنات، ورفع الحرج، وكلها قواعد مقيدة بشروطها. وما يصلح تنزيله في زمنٍ قد لا يصلح في زمنٍ آخر، لا لأن معيار التشديد والتيسير شخصيّ، بل لأن **المناط تغيّر**، أو لأن **المصلحة والمفسدة اختلفتا**، أو لأن القدرة والواقع تبدّلا.
وعليه، فإن الوسطية – من منظور أصولي محكم – ليست مرونةً تقديرية يتصرف فيها الفاعل بحسب ما يراه "مناسباً"، بل هي انضباطٌ بحدود الشريعة في الحكم، وعدلٌ في تنزيلها، والتزامٌ بمعايير موضوعية سابقة على الإرادة الفردية. فالتشديد المشروع هو ما شدده الدليل، والتيسير المشروع هو ما وسّعه النص أو القاعدة المعتبرة، لا ما يختاره المجتهد ابتداءً من خارج البنية الشرعية.

10.4.1 العدل بوصفه شرطاً تكليفياً لا مصلحة رمزية

ولا يعني التوسّط بالعدل تعطيل أو تأخير الأحكام الشرعية أو تمييعها أو التساهل فيها بدعوى الاعتدال؛ فإن ذلك ضرب من الخداع القلبي والعملي، لله وللناس. فالتوسّط العادل واجب شرعي لا يُقصد به تحصيل الإعجاب أو التوافق أو الرضا العام، لأن هذه اعتبارات شكلية وآنية تعطل أو تربك روح الاستخلاف، وإنما المقصود إنفاذ السنن الإلهية والقواعد التحكيمية التي قرّرها الوحي. لأن الاستخلاف مرتبط بالعمل حصراً، ورقابة الله على هذا العمل كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ {الأعراف: 129}، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ

تَعْمَلُون﴾ {يونس: 14}، إذن كل عمل ليس فيه عمل يؤدي وظيفة العدل تحت رقابة الله يضاد الاستخلاف. ومن ثمّ، تقوم آية "الأمة الوسط" على شروط مركّبة، يفضي فساد أحدها إلى اختلال وظيفة الأمّة:

الشرط الأول: العدل

أن تكون الأمّة عادلة، والعدل هنا ليس علاقة أفقية بين المسلمين بعضهم مع بعض، ولا بينهم وبين غيرهم فحسب، بل هو عدل نازل من الله إلى الخلق، يقوم المسلمون بإنفاذه بوصفهم أدوات تكليف، لا ملاكاً للعدل الإلهي. وواقع الأمّة المعاصرة يشهد ضعفاً بيّناً في هذا المقام، إذ تتأرجح الوصاية على العدل بين التفريط والتشديد، أو بين النقص والزيادة. ويُلاحظ أن سياق الآيات السابقة واللاحقة لآية "الأمة الوسط" مرتبط بتحويل القبلة، حيث ورد قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾، ما يدلّ على أن للوسط معنى متصلاً بمنبع الوحي ومركز الرسالة، لا معنى قيمياً مجرّداً فحسب. فالعدل لا يستقيم دون الرسالة التي نزلت في مكة على النبي محمد (ﷺ). ويؤكّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ {البقرة: 145}، إذ إن "القبلة" هنا ليست توجّهاً فردياً، بل قبلة التوحيد التي حملتها الرسالة. وعليه، فالأمّة العادلة هي أمّة التوحيد، قبلتها مكة، ورسالتها الإسلام. ولا يُراد في موضع الوسط في الآية إقامةُ عدلٍ مُفصَلٍ على مقاس فرد، أو قبيلة، أو جماعة، داخل الإسلام أو خارجه، بل المقصود عدلٌ رساليٌّ منضبط، يُقام في الأمة الإسلامية بوصفها محلّ التكليف، انطلاقاً من فهم رسالة الإسلام في موضع نزولها، حيث استوى المشرق والمغرب في سلطان الله، وبطلت كلّ

دعوى احتكارٍ جغرافي أو مصلحي للحق. ويُلاحظ في هذا السياق أن مفردة "الأمّة" في الاستعمال القرآني غالباً ما ارتبطت بمنهاج العمل بالحق، القائم على فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا بوصفها توصيفاً هويّاتياً ساكناً. فقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ ليس إخباراً مطلقاً بالخيرية، بل حكمٌ مشروط بوظيفتها، كما دلّ عليه تمام الآية: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وهذه الوظيفة هي عين العدل في صورته العملية. ولذلك قيل "إن مجرد العلم بالحق لا يحصل به الاهتداء إن لم يعمل بعلمه" [1]. ومن هنا قال الزجّاج في أحد معاني قوله تعالى "أمّةً وسطاً" أي عدلاً أو خياراً، مع اختلاف اللفظ واتحاد المعنى؛ إذ العدل خير، والخير عدل، ولا انفصال بين القيمتين في المنظور الشرعي. وعلى هذا المعنى ورد في وصف النبي (ﷺ): إنه من أوسط قومه جِنساً، أي من خيارهم [2]، فكانت الوسطية هنا وصفاً للقيمة الأصولية لا للموقع، وللمنزلة لا للحيّز.

الشرط الثاني: الشهادة

إذا تحقّق العدل، ترتّب عليه جعلٌ إلهي بالتكليف: "جعلناكم أمة وسطاً"، أي تخصيص الأمّة ببدء إنفاذ العدل، ومن ثمّ الشهادة على الناس جميعاً يوم القيامة. وهذه الشهادة ليست توصيفاً أو مقاماً أخلاقياً مجرداً، ولا سلطة معنوية تُمنح بحكم الانتماء، وإنما هي أثر تكليفي وحكم مترتّب على إنفاذ العدل، وتبليغ المقتضى كما حددته الرسالة،

---

[1] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج10، ص67.

[2] أبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ج1، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، ص219.

لا كما تُعيد صياغته الأهواء أو المصالح، كما قال ابن عباس وجريج: "تشهد بالحق"، وقال الحسن: "تشهد بالإيمان" [1].

الشرط الثالث: رقابة الرسول (ﷺ)

ولا تكتمل منظومة العدل والشهادة إلا برقابة الرسول (ﷺ)، لقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ {البقرة: 143}؛ أي شهيداً على عدل الأمّة أولاً، وعلى شهادتها على الناس في أداء أمانة التبليغ ثانياً، إذ لا فائدة من التبليغ بدون إقامة عدل، ضماناً لعدم الزيادة أو النقصان. وبمقارنة هذه المنظومة بالواقع المعاصر، يتبيّن أن المصالح القبلية والوطنية والمذهبية والتجارية طغت على إقامة العدل الشرعي، فتحوّل العدل إلى شعار رمزي، وتحولت الشهادة إلى طقس معنوي لتوزيع الشرعية مثل توزيع صكوك الغفران المسيحية في العصور الوسطى، لا لإنفاذ الحق. وبذلك غاب العدل الإلهي، وغاب معه الحكم الشرعي، وبغيابهما تنتفي أهلية شهادة الناس، وعلى هذا الأساس تقوم شهادة الرسول (ﷺ) على أمّته.

2- تحرير أصولي سنني في معايير زوال الأمم وتداول السلطان

إنَّ الدول العاقلة – بمعيار السنن لا بالشعارات – هي التي تملك

---

[1] أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون – تفسير الماوردي، راجعه: عبد المقصود بن عبد الرحيم، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية)، ص58.

شجاعة قلع شوكها بأظافرها، فتراجع بنيتها السياسية والأخلاقية مراجعةً جذرية، وتوجِّه نظام حكمها نحو الإصلاح الواعي أو نحو التسليم السلمي الشامل للسلطة عند تعذر الإصلاح، التزاماً بسنة الله الجارية في التغيير، تلك السنة التي لم ترد في القرآن على سبيل الوعظ المجرد، بل على سبيل القانون التاريخي الملزم. وأظهرُ مواضع بيان هذه السنة قوله تعالى:

﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (137) هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (138) وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (139) إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (140)﴾ {آل عمران: 137-140}.

والمسألة المركزية التي تعنينا من هذه الآيات ليست مجرد العظة، بل المعايير الحاكمة لزوال الأمم وتداول الأيام – أي السلطة – بين الناس، وهي معايير سننية لا تحابي أحداً، ولا تُستثنى منها أمة بدعوى الانتساب أو الشعار.

1.2 التخلي عن سنن الله الكونية

الأصل الأول في سقوط الأمم هو مفارقة السنن التي أقام الله عليها الاجتماع البشري. فالسنن ليست خياراً أخلاقياً، بل قوانين وجودية ورسائل سماوية. قال الكلبي: "مضت لكل أمة سنة ومنهاج، إذا اتبعوها رضي الله عنهم"، وقال مجاهد: "قد خلت من قبلكم سنن

بالهلاك فيمن كذب قبلكم" [1]. ويقول ابن كثير، في سياق مخاطبة المؤمنين بعد غزوة أحد، وقتل منهم سبعون: "أي قد جرى نحو هذا على الأمم الذين كانوا من قبلكم من أتباع الأنبياء، ثم كانت العاقبة لهم والدائرة على الكافرين" [2]. فالخروج عن السنن لا يعني فقط العصيان، بل التمرد على نظام الكون الخُلقي والاجتماعي، وهو ما يجعل الهزيمة نتيجة حتمية لا استثناء فيها.

2.2 الكذب على الله في الولاية على السنن

العلة الثانية لزوال الأمم هي الكذب على الله، لا سيما في ادعاء تمثيل سننه أو احتكار ولايته. والسر في تخصيص قوله تعالى: ﴿فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ أن الكذب هو نقيض الصدق، والصدق هو الشرط الأول في اصطفاء الأنبياء، وبه يستمر الوحي وتُبعث الرسالات. فكل كاذب – ولو لبس لباس الدين – هو بالضرورة عقبة بنيوية في طريق إحياء الرسالة وبقاء الأمة، وقد بُيِّنت علاقة الصدق بالنبوة بياناً مفصلاً في كتابنا "الجلي النقي في معرفة الوحي" [3]. وقال القشيري: "الصدق ألا يكون في أحوالك شوب، ولا في اعتقادك ريب،

---

[1] أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق: محمد النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، ج4، (الرياض: دار طيبة، 1409 هـ)، ص109.

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، ج2، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص126.

[3] حمزة البحيصي، الجلي النقي في معرفة الوحي، (لندن: دار إي كتب، 2023م)، ص282-283.

ولا في أعمالك عيب"[1]. فإذا ساد الكذب المؤسس، سقطت الأمة سننياً وأخلاقياً قبل أن تسقط سياسياً.

3.2 اشتراط التقوى لفهم البيان السنني

الآيات تقرر أن البيان والهداية والموعظة ليست معطيات عامة، بل مشروطة بالتقوى لفهم سنن الذين خلو من قبل لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾. يقول السعدي: "يعزي تعالى عباده المؤمنين، ويخبرهم أنه مضى قبلهم أجيال وأمم كثيرة، امتحنوا وابتلي المؤمنون منهم بقتال الكافرين، فلم يزالوا في مداولة ومجاولة حتى جعل الله العاقبة للمتقين"[2]، فالتقوى هنا ليست حالة وعظية، بل أهلية معرفية لفهم السنن والتعامل معها.

4.2 الإيمان شرط العلو، والعلو مشروط بالتضحية

قال تعالى: ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ ثم علّل ذلك بقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾، فكأن المعنى السنني أنه لا علو بلا إيمان، ولا إيمان مع الوهن والحزن، ولا إيمان بلا استعداد لتقديم الشهداء. فكل شهيد مؤمن يختاره الله هو ركن في إزالة الوهن والحزن وبقاء العلو، ولذلك فإن الأقوام التي تؤمن بضرورة التضحية وفق القواعد الشرعية الإصلاحية، وتحافظ على السنن، هي الأمم

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص113.

[2] عبد الرحمن بن نصار السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ج4، ط2، (الرياض: دار السلام، 2002م)، ص158.

المؤهلة للبقاء والارتقاء إذ يُلاحظ الربط الشرعي في الآيات بين القوم الذي يمسهم القرح، والقوم المؤهلين لتداول الأيام (وليس السلطة، ذلك أن اليوم الواحد في تقادير الشرع يحمل معنى ثقل وزن التكليف في رعاية مصالح الناس) والمعاقبين الذين كذبوا بسنن الله السابقة.

5.2 الارتباط السنني بين النفير وتداول الاستخلاف

إنَّ النظر التفسيري في القرآن يكشف عن بنيةٍ سننيةٍ محكمة تحكم حركة الاستخلاف في التاريخ، حيث يرتبط تداول الاستخلاف ارتباطاً وثيقاً بجملةٍ من الشروط الشرعية والسنن الإلهية التي تقرر بقاء الأمة في موقع الشهادة أو انتقاله إلى غيرها. ومن منظور أصولي تأصيلي، فإن الخطاب القرآني لا يقرر التكليفات الشرعية باعتبارها أوامر فردية مجردة، بل يربطها بآثار سننية كلية تترتب عليها في واقع الاجتماع الإنساني. وينطلق فهم الاستخلاف الإلهي بالنظر إلى السنن السابقة في تاريخ الأنبياء والرسل، وذلك من خلال رسالة تحذيرية أطلقها الله في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ وهذه ليس مجرد إنكارٍ تاريخي لما وقع للأمم السابقة، بل هو في حقيقته **إنكارٌ لمنظومة السنن التي يجري بها التدبير الإلهي في الاجتماع الإنساني**. فالسنن في القرآن ليست أخباراً عن الماضي فحسب، وإنما هي **قوانين ربانية حاكمة لمسار الأمم في النشأة والبقاء والزوال**. ومن هنا فإن التكذيب بالسنن لا يقتصر على الجحود اللفظي، بل يتحقق كذلك **بمخالفة مقتضياتها العملية**. إذ إن من أعظم تلك السنن، سنة الابتلاء، وسنة المدافعة، وسنة النهوض بالتكاليف التي تحفظ للأمة وجودها ووظيفتها في الأرض. فإذا عطّل الناس مقتضى هذه السنن، كانوا في حكم المكذبين بها من جهة العمل، وإن لم ينكروها من جهة القول. ولهذا جاء في

القرآن الربط الصريح بين **التكليف بالنفير** وبين **سنة الاستبدال،** كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئاً﴾ {التوبة: 39}. فهذا النص يقرر قاعدة واضحة في نظام السنن وهي **أن تعطيل وظيفة النفير يفضي إلى الاستبدال،** لأن الله سبحانه ربط بقاء الجماعة المؤمنة بقدرتها على القيام بتكاليف الدين في واقع الحياة، والنفير هو أهم مقام في التدافع الشرعي. وإنَّ سُنَّةَ التَّدافُع من السُّنن الكونية والاجتماعية التي تنتظم حركة المجتمعات البشرية، وتظهر آثارها بجلاء في التاريخ الإسلامي وفي واقع المسلمين عبر العصور. فالمجتمع الإنساني – بطبيعته – لا يستقر على حال من السكون المطلق، بل يتشكل من خلال تفاعل القوى والأفكار والمصالح، حيث تنشأ حالة من المدافعة بين ما يراه الناس حقاً وعدلاً، وبين ما يعتقدون أنه ظلم أو انحراف أو خلل في بنية السلطة أو المجتمع. وهذه المدافعة ليست بالضرورة حكماً تقويمياً على كل تفاصيل الوقائع التاريخية، بل هي توصيف لسيرورة اجتماعية تتكرر في حياة الأمم. ومن هنا فإنَّ اختلاف المسلمين في تقويم بعض الوقائع السياسية أو في تحديد الموقف الشرعي منها لا ينفي خضوعها لهذه السنة العامة. فقد تتباين الاجتهادات في تفسير الحدث الواحد، كما قد تختلف المدارس الفكرية والسياسية في تسميته أو في توصيفه؛ فمرة يُسمّى انتفاضة، ومرة ثورة، ومرة حركة إصلاح، أو غير ذلك من المصطلحات التي تعكس زاوية النظر أكثر مما تعكس حقيقة السنّة الحاكمة للحركة التاريخية.

وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى عدد من الوقائع التي شهدها العالم الإسلامي المعاصر – على اختلاف مسمياتها وسياقاتها – بوصفها مظاهر متعددة لسُنَّة التَّدافُع في المجال السياسي والاجتماعي؛ سواء أُطلق عليها اسم انتفاضة فلسطين، أو الثورة الفلسطينية، أو الثورة الجزائرية أو الثورة الإيرانية، أو ما عُرف لاحقاً بثورات الربيع

العربي. فهذه الأحداث، على تباين ظروفها التاريخية ونتائجها ومساراتها الفكرية، تشترك في كونها تعبيراً عن حالة من المدافعة المجتمعية التي تنشأ حين يبلغ التوتر بين السلطة والمجتمع، أو بين القيم السائدة والواقع المعيش، درجة تدفع فئات من الأمة إلى محاولة تغيير الواقع أو إعادة تشكيله. غير أن إدراك هذه السنة لا يعني التسوية بين جميع هذه الوقائع في الحكم الشرعي أو التقييم السياسي؛ إذ يبقى لكل حادثة سياقها الخاص، وملابساتها التاريخية، وميزانها الفقهي الذي يُنظر فيه إلى مقاصد الفعل ووسائله ومآلاته. غير أن الجامع بينها – من حيث التحليل السنني – هو خضوعها لمنطق التدافع الذي يحكم حركة التاريخ، حيث تتولد التحولات الكبرى غالباً من احتكاك القوى الاجتماعية وتفاعلها، لا من حالة الجمود أو الاستقرار المطلق. وبذلك يتضح أن اختلاف التسميات أو تباين المواقف لا يغيّر من حقيقة كون هذه الظواهر، في أصلها الكلي، تجليات متعددة لسُنَّة التدافع التي تجري في حياة الأمم، وتبقى جزءاً من الآليات التاريخية التي تتشكل من خلالها تحولات المجتمعات وتوازناتها.

ولهذا فإنَّ المظاهرات الشعبية السلمية – المتميزة عن صور التخريب والفوضى – تُعدُّ في أصلها إحدى صور التعبير المجتمعي التي تندرج ضمن سُنَّة التدافع في حياة الأمم؛ إذ تمثل وسيلةً لإظهار المطالب العامة والتنبيه إلى مواطن الخلل في الشأن العام. ومن ثم فإن الأصل في هذه الظواهر أن تُفهم في إطارها الاجتماعي والسنني، وأن يُصغى لما تحمله من دلالات ومطالب، ما دامت منضبطة بالسلمية ومتحررة من الإفساد. غير أن العبرة ليست بالشكل وحده، بل بتحقق المقصود؛ فإن تعذر التعبير في صورة المظاهرات، أو اقتضت المصلحة العامة سلوك مسار آخر مثل توقيع عرائض شعبية في صيغة مطالبات للبرلمانات أو المجالس التشريعية، فإن مبدأ إظهار المطالب وإيصال صوت المجتمع يبقى قائماً، ويتخذ من الوسائل المشروعة والمتاحة ما

يحقق مقصوده، لأن المقصود الأصولي هو تحقيق البيان والنصيحة العامة ضمن إطار منضبط يمنع الفوضى ويصون المصالح العامة.

وكذلك قرر القرآن معنى تعطيل وظيفة النفير نفسه في سياق آخر، حين ربط **الردة عن الدين** بسنة الاستبدال أيضاً، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ {المائدة: 54}، فجعل علامة القوم المستبدلين أنهم **يقومون بوظيفة الجهاد للنهوض بالدين، والشرط هنا تبادل المحبة بينهم وبين الله، أي أن حب الله موجب للجهاد**، مما يدل على أن الردة هنا ليست مجرد خروج عقدي فردي، بل هي في معناها الأوسع **انفصال عن وظيفة الدين في إقامة الحق ومدافعة الباطل**. ويتعزز هذا المعنى في آيات أخرى تقرر **سنة الإذهاب والإيجاد والاستخلاف**، كقوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ {فاطر: 16}، وقوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ {الأنعام: 133}. ومن أبرز المواضع التي تجلت فيها الرابطة السننية الجامعة قوله تعالى: ﴿هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِ ۚ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾، فالآية تقيم بناءً دلالياً متماسكاً يجمع بين ثلاثة عناصر مترابطة: التكليف بالإنفاق في سبيل الله، والتحذير من البخل الذي يمثل خللاً في الامتثال، ثم تقرير سنة الاستبدال عند التولي عن مقتضيات الدين. ومن خلال هذا النسق يتبين أن الإنفاق ليس مجرد عمل تعبدي جزئي، بل هو من شروط قيام الأمة بوظيفة الاستخلاف؛ لأنه يعبر

عن استعدادها لبذل الوسع في نصرة الدين وإقامة مقاصده في الواقع. فإذا انحسر هذا الاستعداد، وتحول البخل إلى ظاهرة تكشف ضعف الالتزام بمقتضيات الرسالة، فإن ذلك يعد – في ميزان السنن الإلهية – مؤشراً على اختلال شرط من شروط الاستخلاف، ومن ثم يتهيأ المجال لتفعيل سنة الاستبدال.

ومن هنا يظهر أن الاستبدال في الخطاب القرآني ليس عقوبةً عارضة فحسب، بل هو مظهر من مظاهر العدل السنني الذي يقضي بأن الوظائف الكبرى في التاريخ، وعلى رأسها حمل الرسالة والقيام بالشهادة على الناس، لا تبقى حكراً على جماعةٍ لم تعد تحقق شروطها الموضوعية. فالتولي عن مقتضيات الدين، ومن بينها البذل والإنفاق، يؤدي إلى انتقال موقع الفاعلية الحضارية والدينية إلى قومٍ آخرين يحققون مقتضيات تلك السنن. وبهذا يتضح أن التفسير السنني لهذه الآية يكشف عن قاعدةٍ كلية مفادها أن بقاء الأمة في موقع الاستخلاف مرهون بمدى وفائها العملي بتكاليف الرسالة، وأن الإخلال بهذه التكاليف يفتح المجال لتداول الاستخلاف وفق نظامٍ إلهي دقيق يربط بين العمل والنتيجة، وبين الامتثال والتمكين، وبين التولي والاستبدال. وهذه الآيات جميعاً تكشف عن **نسق سنني واحد** يحكم حركة التاريخ البشري، وهو أن الله سبحانه لا يربط بقاء الأمم بمجرد انتسابها إلى الحق، بل **بقيامها بمقتضيات هذا الحق في الواقع**.

ومن خلال جمع هذه النصوص يظهر ارتباط ستة مفاهيم قرآنية في الآيات المذكورة أعلاه ارتباطاً بنيوياً لا ينفك بعضها عن بعض، وهي:

1. **السنن الإلهية**: وهي القوانين الربانية التي تنتظم بها حركة الأمم في النهوض والانحدار.
2. **تداول الأيام**: وهو مظهر السنن في الواقع التاريخي والاجتماعي حيث تتعاقب القوة والضعف بين الناس.

3. **النفير**: وهو التعبير العملي عن استعداد المسلم لتحمل تكاليف حفظ الدين ومدافعته في أمته.
4. **الردة**: وهي في معناها الواسع الانفصال عن مقتضيات الدين العملية بعد العلم به.
5. **الاستخلاف**: وهو انتقال وظيفة العمران الشرعي من قوم إلى قوم بحسب قيامهم بالتكليف.
6. **الخلق والإيجاد**: وهو الأصل الأعلى الذي يدل على قدرة الله المطلقة على إبدال الأمم وإنشاء غيرها.

وهذه المفاهيم الستة ليست قضايا متفرقة، بل هي **دوائر متداخلة داخل نظام قرآني واحد** يقرر أن وجود الأمة الإسلامية في الأرض ليس وجوداً عبثياً، وإنما هو وجود **وظيفي مرتبط بإقامة كلمة الله وتحقيق الاستخلاف الشرعي**. وعليه فإن بقاء الأمة واستمرارها ليس ضمانة تاريخية ثابتة، بل هو **ثمرة مباشرة للقيام بالتكليف**. فإذا ضعفت إرادة التضحية، وتعطل النفير، وانفصل الدين عن حركة الحياة، بدأت سنن التداول تعمل عملها، فتتراجع الأمة ويتهيأ المجال لاستخلاف غيرها. ومن هنا يتبين أن المعنى العميق الذي تجمعه هذه الآيات ليس مجرد التحذير من العقوبة، بل **ترسيخ مبدأ التدافع الدائم والتضحية بوصفها شرطاً لدوام الاستخلاف**. فالتضحية في سبيل الله ليست عملاً استثنائياً في تاريخ الأمة، بل هي **القوة المحركة التي تحفظ للدين حضوره في الأرض، وتحفظ للأمة موقعها في نظام السنن الإلهية**.

6.2 صيانة المجتمع المسلم شرطٌ لسلامة انتشار الدعوة

الأصل في سنّة التدافع وميزانها أنها تضبط حركة الدعوة إلى الإسلام وتحفظها من أن تتحول إلى توسّعٍ شكليٍّ أو استعراضي يفضي إلى إهدار المقاصد الشرعية أو إفساد البنية الأخلاقية للمجتمع المسلم. فليس المقصود من نشر الإسلام مجرد الامتداد العددي أو الانتشار

الظاهري، إذا كان ثمن ذلك الوقوع في صور من التلوث النفسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي التي تخالف مقتضيات الشريعة أو تفضي إلى ذوبان الهوية القيمية للأمة. إذ إن الشريعة – من جهة مقاصدها الكلية – لا تقرُّ تحصيل مصلحة الدعوة عبر وسائل تُفضي إلى إفساد الإنسان أو تفكيك المجتمع أو إدخال الأمة في بيئات تضغط عليها بثقافات منحرفة تفسد معيارها الأخلاقي.

ومن ثم فإن الدخول في أوضاعٍ اجتماعية أو ثقافية تُكره المجتمع المسلم على التكيف مع أنماط من الفساد أو الانحلال بدعوى نشر الدين ليس من باب الابتلاء المشروع ولا من مقتضيات الصبر على المصائب، بل قد يكون من باب سوء التقدير ومخالفة السنن التي تحكم حركة الإصلاح في التاريخ؛ لأن سنّة التدافع تقتضي حفظ التوازن بين **حماية البنية الداخلية للأمة** وبين **حمل الرسالة إلى الخارج**، بحيث لا يتحقق الانتشار على حساب الانهيار الداخلي.

ولهذا كان من القواعد الراسخة في مسار الدعوة أن **تثبيت أهل الإيمان وترسيخهم على مقتضيات الرسالة مقدَّم على التوسع في نشرها قبل استكمال شروط حملها**؛ إذ لا يمكن أن يقوم بأعباء الدعوة أفراد مضطربون في تصورهم أو منهزمون أخلاقياً أو واقعون في الاضطراب النفسي والقيمي نتيجة فساد دين أو أخلاق آبائهم أو قادتهم أو أوليائهم أو أئمتهم. فحمل الرسالة في أصله مسؤولية حضارية تتطلب إنساناً متماسكاً في عقيدته، مستقراً في هويته، قادراً على تمثيل القيم التي يدعو إليها.

ومن هنا تتأكد المسؤولية الكبرى الواقعة على عاتق العلماء والأئمة والقادة في **بناء الجيل المسلم القادر على حمل الرسالة**؛ بناءً علمياً وأخلاقياً واجتماعياً يحقق له الاستقامة والقدرة معاً. وهذا البناء لا يتحقق بالوعظ المجرد والتوصيات الفضفاضة، بل يتطلب إقامة مؤسسات التربية والعلم والرعاية المستمرة، ورعاية حاجات الشباب،

وتوفير مقومات الاستقرار المعيشي والاجتماعي التي تصونهم من الانزلاق إلى الفواحش أو الانخراط في بيئات الفساد.

وعليه فإن بذل المال والجهد والطاقات في **تعمير البنية الداخلية للأمة**، وسد حاجات شبابها، وبناء إنسانها القادر على الاستقامة والفاعلية، ليس عملاً ثانوياً في مسار الدعوة، بل هو من صميمها؛ لأن الرسالة لا يحملها إلا مجتمعٌ متماسك قادر على تمثيلها، ولا تنتشر انتشاراً صحيحاً إلا إذا صدرت عن قاعدةٍ بشريةٍ سليمةٍ في أخلاقها ووعيها وقدرتها على مقاومة الفساد في إطار سنّة التدافع التي تحكم حركة الأمم.

7.2 الظلم نذير زوال السنن ومداولة السلطان

قال تعالى في الآيات التي نفسر مقاصدها: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ {آل عمران: 140}، والظلم هنا ليس ذنباً فردياً فقط، بل حالة اجتماعية تنسف روح العدل، فإذا كثر الظلم وغاب العدل، استحال استمرار السنن، ووجب التداول. فالعدل ليس فقط أساس الملك، بل هو – أعمق من ذلك – أساس السنن الكونية، ومع الظلم تختل الموازين وتبدأ دورة التغيير. ولا عجب أن "الإمام العادل" هو أول من يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله كما ورد في الحديث النبوي الشريف. يقول القسطلاني "إن الإمام الأعظم التابع لأوامر الله، فيضع كل شيء في موضعه من غير إفراط ولا تفريط، وقدم على تاليه لعموم نفعه، ويلتحق به من ولي شيئاً من أمور المسلمين فعل فيه لحديث: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، الذين يعدلون

في حكمهم وأهليهم وما وَلوا" رواه مسلم [1]. وليس من قبيل المصادفة التشريعية ولا من باب الترتيب العَرَضي أن يتقدّم "الإمام العادل" سائر الأصناف في حديث "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله" [2]؛ فالتقديم هنا دالٌّ بدلالة الاقتضاء والمناسبة معاً على مركزية العدل السلطاني في البنيان الشرعي، إذ به تنتظم سائر المصالح، وعليه يدور حفظ الضرورات الخمس، وبه تستقيم أحوال العباد في المعاش والمعاد. وقد شرح ذلك الإمام أحمد بن محمد القسطلاني في كتابه "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري" مبيناً أن المراد بالإمام: "الإمام الأعظم التابع لأوامر الله، الذي يضع الأشياء مواضعها من غير إفراط ولا تفريط [3]، فيجري أحكامه على مقتضى الشرع لا على داعي الهوى، ويُنزِّل الوقائع منازلها بحسب استحقاقها. فليس العدل هنا مجرد مساواة شكلية، بل هو عدلٌ توزيعيٌّ تقويميٌّ يقوم على فقه المراتب، وتحقيق المناطات، ومراعاة المآلات. ومن جهة أصولية، فإن تقديم الإمام العادل يُفهم في ضوء قاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، فالإمامة ليست امتيازاً سياسياً، بل وظيفة مقاصدية غايتها تحصيل المصالح العامة ودرء المفاسد الكلية. لذلك قُدِّم لعموم نفعه، إذ إن عدله يتعدّى إلى الأمة جمعاء، فيؤمِّن الحقوق، ويقيم الحدود، ويمنع التغالب، ويحقق الأمن الذي هو شرط العمران ووعاء العبادات. كما أن النص لا يحصر الفضل في الإمام الأعظم

---

[1] أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج4، ط1، (بيروت: دار عطاءات العلم، ودار ابن حزم، 2021م)، ص115. **انظر أيضاً:** الحافظ ابن حجر العسقلاني، الخصال الموجبة لظل العرش، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود، ط3، (2012م)، ص23.

[2] أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج4، ط1، (بيروت: دار عطاءات العلم، ودار ابن حزم، 2021م)، ص114.

[3] المصدر نفسه، ص115.

وحده، بل يلتحق به – بدلالة العموم المعنوي – كل من وُلِّي شيئاً من أمور المسلمين فعدل فيه؛ من قاضٍ، ووالٍ، ومسؤولٍ، وربِّ أسرةٍ، بل وكل من كانت له ولاية جزئية على غيره. وهذا الاتساع المفهومي تؤيده رواية "صحيح مسلم" في حديث: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلوا" [1]؛ فجعل مناط الفضل هو العدل في كل مجال ولاية، لا خصوص المنصب السياسي الأعلى. ومن منظورٍ فلسفيٍّ سياسيٍّ إسلامي، فإن العدل هو الصورة العملية لاستخلاف الإنسان في الأرض؛ إذ به يتحقق معنى الشهادة على الخلق، وبه تُصان كرامة الإنسان من الاستبداد والهوى. فالسلطة في التصور الشرعي ليست غايةً في ذاتها، بل أداةٌ لتحقيق الحق، وضبط القوة بالقيم، وردّ الإرادة البشرية إلى ميزان الوحي. وعليه، فإن ظلّ الله يوم القيامة ليس مكافأة رمزية، بل هو تجلٍّ لسنّةٍ إلهية: من أقام ميزان العدل في الأرض أظلّه الله بظل عنايته يوم تختلّ الموازين، ومن حمى الناس من حرّ الظلم في الدنيا، حُمي من حرّ الموقف الأعظم في الآخرة. فالتقديم إذن تقديمُ تأسيسٍ لا ترتيبٍ عابر؛ لأن العدل السياسي هو الإطار الحاكم الذي تتفرع عنه سائر صور الصلاح الفردي والاجتماعي، وبدونه تفسد البنية، ولو صلحت بعض الجزئيات. ومن هنا استحق الإمام العادل أن يكون في صدر السبعة، إذ هو رأس النظام الأخلاقي والاجتماعي الذي تقوم عليه الجماعة المسلمة.

---

[1] أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج4، ط1، (بيروت: دار عطاءات العلم، ودار ابن حزم، 2021م)، ص115.

8.2 الخلاصة السننية

إن البيان الإلهي يؤسس لقاعدة كبرى، وهي أنه لا نصر للمكذبين، ولا بقاء لحكم يخلو من رجال أتقياء مؤمنين، ولا استثناء في مداولة الأيام بين الناس، فالقرح – القتل والجراح – يمس جميع الأقوام والأمم. قال الطبري: "إن يقتلوا منكم يوم أحد، فقد قتلتم منهم يوم بدر" [1]. ومن هنا جاء قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾، وهي مداولة حتمية شرعية، لا جدال فيها، ولا غرور، ولا مناطحة، معيارها ليس مجرد الإيمان، بل قوة الإيمان الذي يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي. وعليه، فإن اجتماع سنة كونية معتبرة، وصدق، وتقوى، وإيمان بلا وهن ولا حزن، وعدل بلا ظلم، مع القبول الواعي بالتداول السلمي للسلطة، هو العلامة الفارقة على حمل نور الرسالة السماوية، وهو المعنى الحقيقي للاستخلاف في الأرض.

3- فقه سنن القرى في الميزان القرآني ومآلات العمران

إنّ الحديث عن فقه سنن القرى في القرآن الكريم ليس استقراءً تاريخياً لوقائع أممٍ خلت فحسب، ولا تنظيراً اجتماعياً منفصلاً عن الوحي، بل هو بحثٌ في القوانين الإلهية الحاكمة لحركة الاجتماع البشري من حيث قيامه وانهياره، وبقاؤه وزواله. فالقرية في الخطاب القرآني ليست مجرد وحدة عمرانية، بل كيانٌ أخلاقيٌّ تُقاس حيويته بقدر ما يتجسّد فيه العدل، لا بقدر ما يعلنه من شعارات.

[1] تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار معروف، وعصام الحرستاني، ج2، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م)، ص334.

وسنن القرى – من حيث هي سنن – لا تعمل في فراغٍ قيمي؛ إذ ليست قوانين ميكانيكية صمّاء، بل هي مرتبطة بشرطٍ معياريٍّ سابق عليها، هو تحقق القيم الإلهية في واقع الناس تحققاً فعلياً. فالعدل في المنظور القرآني ليس قيمة تجريدية تُتبنّى خطاباً، ولا لافتةً سياسية تُرفع، بل هو انتظامٌ في العقيدة، واستقامةٌ في السلوك، وضبطٌ في البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفق مراد الشرع.

ومن هنا، فإن كل محاولة لقراءة سنن القرى بمعزلٍ عن معيار العدل الشرعي قراءةٌ مبتورة؛ لأن السنن إنما تكشف عن مآلات الفعل الإنساني حين يُوزن بميزان الحق. فإذا اختلّ العدل – ولو في ظل وفرةٍ ورخاء – بدأت السنن في العمل باتجاه التفكك، وإن تأخر ظهور الأثر. وإذا تحقق العدل – ولو في حال ضيقٍ وابتلاء – تأسست أسباب البقاء، وإن لم تتجسّد فوراً في صورة رخاءٍ ظاهر.

ففقه سنن القرى، إذن، هو فقه الربط بين القانون الكوني والمعيار الشرعي، وبين الحركة التاريخية والقيمة الأخلاقية؛ وهو يقتضي التمييز الدقيق بين ادّعاء القيم وبين تجسّدها، لأن السنن لا تستجيب للشعارات، وإنما تنفذ إلى حقائق الأعمال وبُنى الواقع.

1.3 في تحرير المفهوم القرآني لمفردة "القرية"

إنّ المتتبع لاستعمال لفظ **القرية** و**القرى** في القرآن الكريم لا يجدها لفظاً جغرافياً محضاً، بل يجدها بنيةً دلاليةً مركّبة تشير إلى كيانٍ اجتماعيٍّ أخلاقيٍّ تاريخيٍّ. فالقرية في الاستعمال القرآني ليست مجرد تجمع سكني، وإنما هي وحدة عمرانية ذات نظام قيمي وسلوك جمعي ومسؤولية تضامنية. ولهذا ارتبط ذكرها في مواضع متعددة بأوصاف تقويمية، لا توصيفية فحسب: قرى مباركة، وقرى محصّنة، وقرى خاوية، وقرى رغيدة العيش، وقرى فيها أكابر مجرمين، وقرى

مهلكة، وقرى مؤمنة تقية. غير أن اللافت – من جهة الاستقراء الغالب – أن أكثر اقترانٍ لها جاء مع وصف **الظلم**؛ أي قرى ظالمة في الآيات التالية: {الأنبياء: 11}، {الحج: 45}، {الحج: 48}، {النساء: 75}، {الأنعام: 131}، {هود: 102}، {هود: 117}، وكأن الظلم هو العنوان الجامع لاختلال البنية الاجتماعية حين تنحرف عن مقتضى العدل الإلهي.. وهذا يقتضي أصلاً منهجياً: أن القرية في القرآن تُقوَّم بوظيفتها الأخلاقية، لا بظاهر عمرانها، ولا بمستوى رخائها المادي.

2.3 في فهم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ {الأعراف: 96}

لا يصح أصولياً اتخاذ هذه الآية قاعدةً حسابيةً آليةً يُبنى عليها أن كل قريةٍ يظهر فيها الإيمان والتقوى يلزم أن تتحقق فيها بركات السماء من أمنٍ ورغدٍ وازدهارٍ اقتصادي. ذلك أن:

1. **الإيمان والتقوى وصفان حقيقيان لا شكليان**

الإيمان في الميزان القرآني ليس دعوى لسان، ولا مجرد انتماء هويّاتي أو طقوسي، بل هو التزام تصديقي عمليٌّ يثمر عدلاً وإصلاحاً. وكذلك التقوى ليست شعاراً تعبدياً، بل هي نظام ضبطٍ أخلاقيٍّ ينعكس على السياسة والاقتصاد والاجتماع. فإذا وُجد إيمانٌ مجتزأ، أو تقوى مفصَّلة على أهواء السلطة أو الجماعة، فإن شرط الآية لا يتحقق في حقيقته، وإن تحقق في ظاهره.

2. **البركة ليست مرادفة للرخاء المادي**

البركة مفهوم يتجاوز الكثرة الكمية إلى المعنى القيمي، فقد يكون المال كثيراً بلا بركة، وقد يكون قليلاً وفيه من السداد والاستقرار ما يغني

عن الكثرة. فالآية تتحدث عن "فتح البركات"، لا عن مجرد توفّر الموارد. ونلاحظ أن المبارك في القرآن ارتبط إما مقدس أو دل على ثبوت الخير.

3. **العلاقة شرطية سننية لا ميكانيكية**

الآية تؤسس لسُنّةٍ اجتماعيةٍ عامة، لكنها لا تلغي سنن الابتلاء، وسنن التداول، وامتحان الجماعات الصالحة بالعسر كما تُبتلى بالعطاء. فليست البركة وعداً دنيوياً فورياً، بل مآلاً سننياً ضمن شبكة معقدة من الأسباب. ولهذا كان أكثر وصف القرى بالظلم؛ لأن الظلم هو اختلال العلاقة بين الإنسان وربه، وبين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان والآخرين. فإذا استقر الظلم، فسدت البنية، ولو ازدهرت الأسواق. وإذا تحقق العدل، قامت الحجة، ولو ضاق العيش زمناً.

3.3 في نقض معيارية الرخاء كدليل على الرضا

يقابل هذا الفهمَ السطحيَّ تصورٌ آخر أكثر خطورة، وهو اعتبار الرخاء الدنيوي دليلاً على الرضا الإلهي. غير أن القرآن نفسه يهدم هذه المعادلة حين يقول: ﴿**كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلاً إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ**﴾ {المرسلات: 46}، فهنا إباحة ظاهرية للأكل والتمتع، لكنها في سياق تهديد، لا في مقام تزكية. وهذا يدل على أن التمكين المادي قد يكون استدراجاً، والرخاء قد يكون اختباراً، والكسب قد يكون حجة على صاحبه لا له. إذن فليست كل متعةٍ رزقاً محموداً، ولا كل كسبٍ علامة قبول، ولا كل وفرةٍ مؤشّر رضا. بالتالي من الخلل المنهجي أن يُتعامل مع الرخاء باعتباره **سبباً** للرضا، أو مع الفقر باعتباره **سبباً** للسخط، فكم من غني في الأرض فقير في السماء، وكم من فقير في الأرض غني في السماء. فالميزان ليس مادياً صرفاً، بل أخلاقيٌّ سننيٌّ مركّب.

4- تحرير أصولي لمفاهيم في فقه العلاقات العقدية والعهود

يشيع في بعض الخطابات المعاصرة القول إن النبي (ﷺ) تحالف مع قبيلة خزاعة في **صلح الحديبية** (سنة 6 هـ) مع كونها قبيلة مشركة، ويُتَّخذ ذلك أحياناً ذريعةً لتبرير أنماطٍ واسعة من التحالفات أو العلاقات السياسية المعاصرة التي تُقدَّم بوصفها امتداداً لذلك النموذج النبوي. غير أن هذا التوصيف يفتقر إلى الدقة التاريخية والمنهجية؛ إذ إن فهم الحادثة يقتضي مراعاة جملة من المحددات وهي: **السياق الزمني، والظرف الدعوي، وبنية العلاقات القبلية، وأعراف الجاهلية، وطبيعة المفاهيم الشرعية ذات الصلة مثل الاستجارة والموالاة والتحالف**. فإسقاط المفاهيم بعضها على بعض من غير تحريرٍ أصولي دقيق يؤدي إلى اضطرابٍ في الاستدلال، ويغدو مدخلاً لتأويلات متناقضة، فبعضهم يتوسع في التحالفات إلى حدِّ تمييع عقيدة الولاء والبراء، وبعضهم الآخر يضيقها إلى حدِّ إلغاء الأحكام الشرعية المتعلقة بالعهد والذمة والاستجارة، وهو ما يشكّل أرضيةً فكريةً للتطرف في الاتجاهين.

1.4 طبيعة علاقة خزاعة بالنبي في صلح الحديبية

إن أول ما ينبغي تقريره أن العلاقة التي نشأت بين النبي (ﷺ) وقبيلة خزاعة في صلح الحديبية لم تكن تحالفاً عسكرياً أو عقائدياً بالمعنى الاصطلاحي اللاحق، وإنما كانت **دخولاً في عهد الصلح** الذي أبرمه النبي مع قريش من واقع مصلحة شرعية تقتضيها اللحظة التاريخية. فقد نصَّت وثيقة الصلح على قاعدة سياسية واضحة كما أورده ابن كثير في **البداية والنهاية، والسيرة النبوية** لــ ابن هشام، وهي فتح باب الانضمام إلى أحد الطرفين: "أنّ من أحب أن يدخل في عقد محمد

(ﷺ) وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه"[1]. ويدل هذا النص على عدة دلالات أصولية مهمة:

1. **أن النبي (ﷺ) هو صاحب المبادرة في صياغة شروط العهد،** لا أنه قَبِل تحالفاً مفروضاً عليه.
2. أن العلاقة وترتيباتها كانت **علاقة عهدٍ سياسي أخلاقي سلمي تنظيمي** ضابط وليست موالاة دينية.
3. أن هذا العهد كان جزءاً من **إدارة الصراع الدعوي في مرحلة الاستضعاف النسبي.**

وفي هذا السياق يذكر ابن إسحاق أن "الإسلام قد حجز بين بني بكر وخزاعة لما كان بينهما من قتل"، أي "دماء وثارات"، وهو ما أورده ابن كثير في الموضع المشار إليه[2]. وهذا يعني أن الصلح لم يكن مجرد إجراء سياسي، بل كان أيضاً **آليةً لاحتواء النزاعات القبلية وإدخالها تدريجياً في المجال الأخلاقي والقانوني للدعوة الإسلامية في مكة.**

2.4 جدلية الضعف والقوة في صلح الحديبية

من المسائل التي كثيراً ما يُساء فهمها أن صلح الحديبية عُدَّ في بعض القراءات التاريخية مظهراً من مظاهر الضعف السياسي. غير أن النظر المقاصدي يكشف أن ما بدا ضعفاً في الظاهر كان **تحولاً**

---

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990م)، ص30. **انظر أيضاً:** عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج6، ط1، (القاهرة: دار هجر، 1997م)، ص508.

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج6، ط1، (القاهرة: دار هجر، 1997م)، ص508.

استراتيجياً في ميزان الدعوة. فهذا الصلح أتاح للدعوة الإسلامية ثلاثة مكاسب كبرى، أبرزها **تحييد قريش مؤقتاً** وإيقاف الحرب المفتوحة، ثم **فتح المجال لانتشار الإسلام في القبائل** من غير ضغط الحرب، لاسيما أن "هدنة صلح الحديبية استمرت نحو السبعة أو الثمانية أشهر" كما في رواية ابن كثير [1]، ثم **إعادة ترتيب شبكة التحالفات القبلية** حول مكة والمدينة. وقد كان نقض قريش للعهد عندما أعانت **بنو بكر** على الاعتداء على خزاعة هو الحدث الذي أدى مباشرة إلى **فتح مكة**. ومن هنا يظهر أن السياسة النبوية لم تكن سياسة مواجهة دائمة، بل كانت **إدارة مرحلية للصراع** تراعي موازين القوى وتحفظ في الوقت نفسه ثوابت العقيدة، لكن لم يتصرف النبي محمد (ﷺ) بتطرف من جهة الانتقاص من الحد الشرعي بالاستسلام أو السلام غير المشروط أو السلام الذي يتم انتهاكه من دون أخذ موقف شرعي حازم.

3.4 دلالة قصيدة عمرو بن سالم الخزاعي

عندما اعتدت بنو بكر على خزاعة خرج **عمرو بن سالم الخزاعي** إلى المدينة يستنصر النبي (ﷺ)، وأنشد قصيدته المشهورة التي قال فيها:

يا رب إني ناشد محمداً ... حلف أبينا وأبيه الأتلدا

ثم قال:

قد كنتم وُلداً وكنا والدا ... ثُمت أسلمنا فلم ننزع يدا

وقال أيضا:

فانصر رسول الله نصراً أعتدا ... وادع عباد الله يأتوا مددا

وقال:

هم بيَّتونا بالوتير هجداً ... وقتلونا ركعاً وسجداً

---

[1] المصدر نفسه، ج6، ص508.

وتكشف هذه الأبيات عن عدد من المؤشرات اللغوية والدلالية المهمة إذ استعمل الخزاعي الألفاظ الدينية مثل "يا رب" و "رسول الله"، ثم أشار إلى الإسلام في قوله "ثم أسلمنا"، ثم وصف القتلى بأنهم "ركعاً وسجداً". ولم يناقش العلماء هذه الدلالات؛ لكن ابن حجر العسقلاني ذكر في "الإصابة في تمييز الصحابة" أن السهيلي طعن في فهم كلمة "أسلمنا"، وفسّرها بمعنى السِّلم لا الإسلام. غير أن هذا التأويل ضعيف من جهتين، الأولى: عدم وجود دليل لغوي أو سياقي قوي يعضده. والثانية: معارضة روايات أخرى تذكر دور عمرو بن سالم في أحداث فتح مكة، حيث ذكر **ابن الكلبي وأبو عبيد والطبري** أنه "كان من حاملي ألوية خزاعة يوم فتح مكة" [1]. وعلى مقتضى النظر الأصولي في دلالة النص القرآني، فإن فتح مكة لا يُفهم بوصفه مجرد واقعة عسكرية، بل باعتباره نصراً إلهياً مؤيداً للدعوة ومظهراً لتمام التمكين لها. ومن ثمّ يبعد في ميزان المعقول الشرعي أن يكون من تصدّر مشهد هذا النصر أو حمل لواءه في ذلك المقام مشركاً؛ خاصة في فتحٍ وصفه القرآن بقوله: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ {النصر: 1}، إذ إن سنن التأييد الإلهي في لحظات الحسم الرسالي لا تجري عادةً على أيدي مناقضي أصل الرسالة، لاسيما في موطنها المقدس، أعني مكة، التي غدا فتحها إعلاناً نهائياً لسيادة التوحيد فيها. وعلى الأقل فإن هذه القرائن تدل على أن خزاعة كانت **قريبة من الإسلام، أو أن فيها مسلمين، أو أنها كانت في طور الانتقال إليه،** لكنها لم تكن كلها مشركة بالإطلاق.

---

[1] الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج4، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، ص522.

4.4 الاستجارة في البناء التشريعي الإسلامي

إن فهم حادثة خزاعة يقتضي التمييز بين مفهوم **الاستجارة** ومفهوم **الموالاة**. فالاستجارة مفهوم عربي قديم كان معروفاً في الجاهلية كما ذكر جواد علي في "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" [1]، لكن الإسلام **نقله من عرف قبلي إلى حكم شرعي منضبط**. وقد قرر القرآن هذا المبدأ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ {التوبة: 6}. وهذه الآية تؤسس لقاعدة فقهية دقيقة، وهي أن **الاستجارة لا تعني الموالاة**، بل هي **حماية مؤقتة لغرض البلاغ والدعوة**. والآية نفسها تقيد هذا الحكم بأربعة شروط، وهي: أن تكون الاستجارة **طلباً للأمان**، وأن تكون **مؤقتة**، وأن يسمع كلام الله، وأن تنتهي بإبلاغ المستجير مأمنه بعد سماعه كلام الله، وليس قبل أو بدون سماعه كلام الله وذلك لوجود ترتيب دلالي عبر حرف العطف "ثم" الذي يفيد الترتيب والتعقيب في الزمن.

كما أن آية الاستجارة مرتبطة بالآية التي بعدها والمتعلقة بالحفاظ على العهد الذي أبرم في صلح الحديبية بشرط استقامة المتعاهدين مع النبي محمد (ﷺ)، إذ الاستقامة متبادلة وليس من طرف واحد لقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۖ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ {التوبة: 7}.

---

[1] جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج4، ط2، (1993م)، ص361-362.

5.4 الترتيب التشريعي بين الاستجارة والولاء والبراء

إذا جمعنا النصوص الشرعية يظهر ترتيب تشريعي واضح في تنظيم العلاقة مع غير المسلمين:

1. **مرحلة الأعراف القبلية**: الاستجارة المطلقة في الجاهلية.
2. **مرحلة ما بعد القتال**: الاستجارة المشروطة بالبلاغ والأمان لا تكون إلا بعد قتال على ترتيب الآيات ومقصدها، لأن الله تعالى قال قبل آية الاستجارة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ {التوبة: 5}.
3. **مرحلة التنظيم النبوي**: الاستجارة مقيدة بعهد وصلح نبوي محمدي.
4. **مرحلة نسخ الاستجارة**: اختلف العلماء في تحديد حكم الاستجارة، وهل هي منسوخة أم محكمة في نصوص الشريعة الإسلامية؟ ولنا في هذا الباب رأي أصولي طويل ومفصل يمكن عرضه في مؤلف مستقل، يوضح مراحل التطور الشرعي لمفهوم الاستجارة من العرف القبلي إلى التنزيل القرآني ثم التطور الفقهي لاحقاً، لكن يمكن القول إن الاستجارة اقتصر حكمها على سياق محدد بما يوافق الهدف الشرعي من حماية الدعوة ونشر الإسلام، وفق شروط.
5. **مرحلة ضبط الهوية العقدية**: تقرير عقيدة **الولاء والبراء**، حيث أنزل الله في المدينة ثلاث آيات وهي:

قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ المُؤْمِنُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ {آل عمران: 28}.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِين (51) فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ (52)﴾ {المائدة:51- 52}.

وقوله تعالى: ﴿تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ (83) وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِالله والنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاء وَلَـكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ (84)﴾ {المائدة:83-84}.

المقصود هنا **الولاء العقدي والسياسي** الذي **يفضي إلى الذوبان في منظومة الكفر والشرك** والرضا بها والانخراط في بنيتها المرجعية والقيمية، لا مجرد العلاقات الإنسانية أو المعاهدات أو التنظيمات المدنية التي تقرّها الشريعة في باب العهود والمواثيق وتنظيم المصالح. فهذه الأخيرة بابها باب السياسة الشرعية وتقدير المصالح والمفاسد، وليست في ذاتها دليلاً على موالاة عقدية ولا ذوباناً هويّاتياً.

ومن المسائل المنهجية الدقيقة في هذا الباب أن **عقيدة الولاء والبراء من حيث أصلها العقدي ليست مرتبطة بجغرافيا مخصوصة، ولا محكومة بحدود سياسية أو اعتبارات قومية**؛ إذ مدارها على الإيمان والكفر، لا على الانتماء الإقليمي أو العِرقي. فهي مبدأ عقدي يتجاوز الحدود المكانية، ويؤسس رابطة تقوم على وحدة الاعتقاد قبل أي رابطة أخرى. ولو كانت هذه الرابطة محصورة في الإطار الجغرافي أو القومي لما أمكن تفسير كثير من الوقائع الكبرى في التاريخ الإسلامي، حيث تحرك المسلمون – أفراداً وجماعات – وفق رابطة العقيدة الجامعة لا وفق حدود الأرض أو الانتماء الإقليمي. وهذا يدل على أن مفهوم الأمة في التصور الإسلامي **مفهوم عقدي حضاري** قبل أن يكون مفهوماً سياسياً أو اجتماعياً أو جغرافياً.

ومن هنا فإن حصر معايير الولاء والخيانة في معيار الهوية الجغرافية أو الجنسية معيار قاصر في الميزان الشرعي؛ لأن الشريعة لا تجعل **الميلاد أو الموت في أرضٍ ما** معياراً للإسلام أو الكفر. فالإنسان قد يولد في أرضٍ ما وهو من أشد الناس إضراراً بها وخيانة لها، وقد يأتيها من خارجها من يكون أكثر نصرةً للحق والعدل فيها. ذلك أن

معيار التقييم في الشريعة معيار أخلاقي عقدي وسلوكي، لا معيار جغرافي محض، وخير شاهد على ذلك ما ذكرناه في فقه سنن القرى، كما فتح صلاح الدين الأيوبي بيت المقدس وهو لا كنعاني ولا فلسطيني ولا عربي. ولهذا لا يوجد في نصوص القرآن أو السنة ما يجعل مجرد الوجود في جغرافيا محددة مناطاً للحكم العقدي أو معياراً للولاء والبراء، وهذا مجرد وهم في عقول المتطرفين الزائدين على الحدود الشرعية.

غير أن هذا الأصل العقدي لا يلغي – في الوقت نفسه – الاعتبارات التنظيمية التي تنشأ عنها الدول والمجتمعات، إذ لهذه الكيانات أحكامها في باب السياسة الشرعية، من حفظ النظام، ورعاية المصالح العامة، وتنظيم العلاقات الداخلية والخارجية. لكن الخلط بين **الأصل العقدي** و**الترتيب الشرعي أو السياسة الشرعية** هو الذي يفضي إلى اضطراب المفاهيم. وعليه فإن التصور الإسلامي للأمة يقوم على مبدأ جامع: **وحدة الاعتقاد مع تعدد الأوطان، ووحدة القيم مع تنوع المجتمعات**. غير أن ضعف الوعي بهذا التوازن، وفساد التصورات، وضيق الأفق الفكري، أدى في مراحل كثيرة من التاريخ إلى تفكك الأمة وتنازعها، لا لقصور في المبدأ، بل لقصور في فهمه وتنزيله.

6.4 الخلط المفاهيمي وأثره في إنتاج التطرف

إن الخلط بين مفاهيم **الاستجارة والتحالف والموالاة** يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين في صلب موضوع التطرف كما جاء في ذكر أنواعه:

1. **الاتجاه الأول: التمييع**

وهو الاتجاه الذي يتوسع في مفهوم التحالف غير المعهود أو المشروط حتى يجعله مبرراً لكل أشكال التبعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بزعم أن النبي (ﷺ) تحالف مع المشركين.

2. **الاتجاه الثاني: التشدد**

وهو الاتجاه الذي يلغي مشروعية العهود والمواثيق والاستجارة، ويعتبرها خيانة لعقيدة الولاء والبراء.
وكلا الاتجاهين ناشئ عن **سوء الفهم الأصولي للمفاهيم الشرعية** من ناحية الزيادة أو الانتقاص من الحد الشرعي في كيفية التعامل مع النوازل.

خلاصة ما سبق أن حادثة خزاعة وصلح الحديبية تكشف عن عمق المنهج النبوي في إدارة العلاقات السياسية والدعوية؛ إذ جمعت بين **المرونة السياسية بما تقتضي المصلحة** في عقد الصلح، و**الثبات العقدي** في حفظ هوية الأمة، و**المرحلية التشريعية** في تنظيم العلاقة مع غير المسلمين. ومن هنا فإن الاستدلال بهذه الحادثة ينبغي أن يتم ضمن **منظومة المفاهيم الشرعية المتكاملة،** لا عبر اقتطاع حدثٍ تاريخي من سياقه. فالاستجارة ليست موالاة، والعهد ليس ذوباناً عقدياً، والتحالف ليس دائماً نصرةً للباطل؛ وإنما كل ذلك يخضع **لميزان المقاصد والضوابط الشرعية** التي أرساها القرآن والسنة.

الفصل السادس: فقه الحدّ وضبط المناط في انحرافات التطبيق

يقوم هذا الفصل على بيان أن التطرّف الفقهي لا ينشأ غالباً من إنكار الحكم، بل من سوء تقدير حدّه، أو من اختلالٍ في تحرير مناطه. فالحدّ الشرعي ليس رقماً جامداً ولا قيداً شكلياً، وإنما هو ميزانٌ دقيقٌ تتوازن به المصالح والمفاسد، وتُحفظ به الكليات، ويُمنع به تغوّل الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات باسم الامتثال. ومن هنا فإن الزيادة على الحدّ ليست احتياطاً محموداً بالضرورة، كما أن الانتقاص منه ليس تيسيراً مشروعاً بالضرورة؛ بل كلاهما قد يتحوّل إلى مسلكٍ متطرّف إذا انفصل عن مقصده وضابطه.

ويحلّل الفصل نماذج تطبيقية يتجلّى فيها تهافت الزيادة أو الانتقاص في قضايا الأسرة والولاية والردع العام، مبيّناً الفرق الأصولي بين توسيع أو تضييق دائرة الحكم بغير موجب، وبين تنزيله على محلّه بتحرير مناطه الخاص. فالزيادة قد يبدو أنهما تتلبّس بلباس الغيرة على الشرع، لكنها في حقيقتها نقلٌ للحكم من حدّه المشروع إلى حدٍّ مُنشأٍ بالهوى أو الخوف أو الجهل أو العرف خارج سياق الدين، كما أن الانتقاص قد يُسوَّق بوصفه مراعاةً للواقع والمصالح (التي غالباً ما تكون مؤقتة ولا يوجد مصلحة أبدية غير الدين)، وهو في جوهره تعطيلٌ للوظيفة الزاجرة أو الحافظة التي شُرع لها الحكم.

كما يُفرد الفصل عنايةً خاصة بتحرير المناط في القضايا العامة ذات الامتداد الشرعي الحضاري، مثل قضية فلسطين، حيث يتزاحم اعتبار الدين مع اعتبار الأرض، وتتداخل الأمانة مع المصلحة، ويغدو الخلل في ترتيب الأولويات مدخلاً لتوليد خطابٍ متطرّفٍ باسم الواقعية. وهنا يتجلّى البعد الجوهري للبحث: أن فقه الحدّ لا يكتمل إلا بفقه السياق،

وأن ضبط المناط هو الحصن المنهجي الذي يمنع انتقال الحكم من عدالته المقصودة إلى قسوته المتوهَّمة أو تعطيله المبرَّر.

إن هذا الفصل يسعى إلى إعادة بناء الحسّ الفقهي على قاعدةٍ أصوليةٍ دقيقة: الحدّ يُحفظ كما شُرِع، والمناط يُحرَّر كما هو، والمقصد يُستصحب كما أراده الشارع؛ حتى لا يتحوّل الاجتهاد من أداة ضبطٍ إلى سبب انحراف، ولا يصبح التديّن مسوغاً لتجاوز الميزان الذي به قامت شريعة الإسلام.

1- نماذج فقهية للتطرف بتهافت الزيادة أو الانتقاص من الحدّ الشرعي

سعيتُ إلى استنباط توصيفٍ شرعيٍّ دقيق لظاهرة التطرف من خلال مقاربتها بوصفها انحرافاً عن المنهج القويم أو اختلالاً في ميزان الفهم الشرعي؛ ذلك أن إطلاق مصطلح "التطرف" على العلماء والفقهاء يظلّ ثقيلاً في ميزان التلقي لدى القارئ أو السامع، لما ارتبط به هذا اللفظ في الوعي العام من دلالات سلوكية شاذة أو أنماط تصرف غير مألوفة في المجتمعات المعاصرة. غير أن التعريف الذي اعتمدناه للتطرف في مقدمة هذا البحث – بوصفه مظهراً للزيادة أو الانتقاص عن الحدّ الشرعي – يرفع هذا الحرج المفهومي، ويعيد ضبط المصطلح في سياقه العلمي والشرعي المنضبط.

وبناءً على ذلك، فإننا نوجّه القارئ والباحث إلى مقاربة مفهوم التطرف مقاربةً تقعيدية لغوية وأصولية، تستند إلى مناهج الاستدلال الشرعي وقواعد الفهم المنهجي، بعيداً عن الانخراط في الجدل السياسي والإعلامي الدائر حول التطرف الديني والسياسي بصوره المختلفة؛ إذ بات من الواضح أن كثيراً من محاولات إنكار التطرف

أو مجابهته تنتهي إلى إنتاج تطرفٍ مقابلٍ مماثل له في الحدة أو أشدّ منه في الأثر. ومن هذا المنطلق، نرى أن مواجهة التطرف لا تكون بالتصعيد أو الإقصاء، وإنما بمعالجة عقلية إفهامية، وتربية معرفية، وإرشاد منهجي رصين، وهذه هي ضرورات الإصلاح التي حث عليها القرآن الكريم، وهو مسار يقتضي جهداً علمياً متواصلاً وصبراً تربوياً ممتداً.

1.1 المثال الأول: التطرف من جهة الزيادة على الحد الشرعي في زواج المرأة

يقوم عقد الزواج في الفقه الإسلامي على ركنٍ أصيل يتمثل في الإيجاب والقبول بين الزوجين، وهو جوهر التعاقد ومناط انعقاده، ويُلحق به شرط إذن الولي بوصفه شرطاً مكمِّلاً عند جمهور الفقهاء. والولي – كما قال ابن عرفة – "من له على المرأة مِلك أو أبوة أو تعصيب أو إيصاء أو كفالة أو سلطنة أو ذو إسلام" [1]، غير أن الإمام أبا حنيفة يرى صحة تزويج المرأة الرشيدة نفسها دون ولاية، تأسيساً على أن النكاح حقٌّ خالص لها، – وهذا هو (مناط الحكم) عنده –، وأن الكفاءة حقٌّ للأولياء من حيث النظر والمشورة لا من حيث الإلزام والمنع. وجاء قول الإمام أبو حنيفة النعمان (ت 150 هـ) على لسان صاحبه الفقيه والمحدث واللغوي، محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ): "بلغنا عن علي بن أبي طالب أن امرأة زوجت ابنتها برضى منها، فجاء أولياؤها فخاصموها إلى علي بن أبي طالب، فأجاز النكاح. وقال "إذا زوجت المرأة -بكراً كانت أو ثيباً نفسها- زوجاً بشاهدين وهو كفؤ لها فهو جائز. {.....} ويبطل النكاح إذا كان غير كفء لها،

---

[1] محمد بن أحمد بن محمد الفاسي، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام، تحقيق: محمد عبد السلام محمد سالم، (القاهرة: دار الحديث،2011م)، ص314.

فأما إذا كان كفؤاً لها فهو جائز. وأوضح "أنه لو رفعت ذلك إلي القاضي وقد حال الأولياء بينها وبين النكاح كان بحق على القاضي أن يزوجها، ولا يلتفت إلى الأولياء إذا أبوا (رفضوا) أن يزوجوها، وكان القاضي في هذا مأجوراً" [1]. وفي رواية أخرى عن الإمام أبي حنيفة ذكرها الفقيه المحدث عبد الله الموصلي (ت 683 هـ) في "الاختيار لتعليل المختار": "وعبارة النساء معتبرة في النكاح، حتى لو زوَّجت الحُرة العاقلة البالغة نفسها جاز، وكذلك لو زوجت غيرها بالولاية أو الوكالة، وكذا إذا وكلت غيرها في تزويجها، أو زوَّجها غيرها فأجازت" [2]. ويُفهم من تقرير أبي حنيفة أن اجتهاده ينطلق من فرضية عقلية وفقهية مفادها: ماذا لو كانت المرأة رشيدةً حكيمةً، وأكفأ في ميزان الشرع من وليّها تماماً مثل كفاءة الزوج المتقدم للزواج منها؟ ومن ثمّ استدل بقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ {البقرة: 230}، وقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ {البقرة: 234}، مبيناً أن إضافة النكاح والفعل إليهن على جهة الاستقلال دليلٌ على صحة عبارتهن ونفاذ تصرفهن، إذ لم يذكر معهن غيرهن في مقام البيان. وحكي الفقيه أبو جعفر الهندواني: أن امرأة جاءت إلى النبي محمد (ﷺ) قبل موته بثلاثة أيام، وقالت: إن لي ولياً، وهو لا يُزوجني إلا بعد أن يأخذ مني مالاً كثيراً، فقال لها محمد: اذهبي فزّوجي نفسك [3]. وقال أبو حنيفة بعدم جواز حديث

[1] محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق: محمد بوينوكالن، ج11، ط1، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2012م)، ص198.

[2] عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وأحمد برهوم وعبد اللطيف حرزالله، ج3، ط1، (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م)، ص60.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص61.

عائشة (رضي الله عنها) "لأن الأمر متعلق بالولاية عليها قبل البلوغ في حق العقد والنفاذ لعدم رأيها، فلو زال إنما يزول بما حدث لها من الرأي والعقل والبلوغ، وإنما حدث لها رأي وعقل ناقص" [1]. ويظهر من هذا المسلك أن موقف أبي حنيفة مؤسَّس على مبدأ التيسير والإنصاف للمرأة في حقٍّ أصيلٍ يخصها، وأن زوال ولاية الرجل عن إنكاح المرأة لنفسها متعلق بسلامة تفكيرها وعقلها ورشدها، وليس شطحها أو جهالتها أو بلاهتها أو غليان طباعها، وأن الولاية لا يجوز أن تتحول إلى أداة هيمنة أو توظيف لمصالح خارجية، كالمصالح الأسرية أو العشائرية أو الاجتماعية، على حساب مصلحة المرأة الشخصية في الزواج والإنجاب وبناء الأسرة؛ لأن حق النكاح المؤدي إلى إنشاء الأسرة لا يتعلق بالأولياء ابتداءً، بل يتعلق بالمرأة نفسها لأنها بذرة استدامة الأمة الإسلامية، وهو مناط الحكم في هذه المسألة.

وعليه، فإن القرار في أصل النكاح يكون للمرأة، وأما دور الأب فينحصر في الرأي والنصح والإرشاد، شريطة أن يكون هذا الرأي نابعاً من فهم حقيقي لاحتياجات ابنته النفسية والعاطفية والاجتماعية، وكذلك الاقتصادية إذا كانت لا ترغب في العمل وتكتفي بتربية الأبناء، لا من إسقاطات تجربته الشخصية أو تصوراته النمطية عن أدوار المرأة. غير أن الواقع الاجتماعي العربي المخزي يكشف عن أن كثيراً من الآباء يتعاملون مع بناتهم بمنطق الإسقاط المهني أو السلطوي؛ فالأب التاجر أو رجل الأعمال يراها مشروع صفقة أو امتداداً اقتصادياً، والأب الأكاديمي يراها مشروع تعليم، ورجل الدين يراها أداة دعوية، ورجل الأمن يراها نموذجاً للانضباط القسري، وهي تصورات مجتزأة تختزل حقوق المرأة الأصيلة في الزواج القائم على

---

[1] عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وأحمد برهوم وعبد اللطيف حرزالله، ج3، ط1، (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م)، ص61-62.

السكن النفسي والعقلي والعاطفي المؤدي إلى بناء أسرة متوازنة وتكامل تربوي واجتماعي سليم. وفي بعض الصور المتطرفة أو ذات النزعة النرجسية كما أشار إلى ذلك الفقيه أبو جعفر الهندواني سابقاً، قد يتقمص بعض الآباء دوراً مرضياً فيسعون إلى تزويج بناتهم برجال ضعيفي الشخصية أو محدودي الكفاءة، بدافع الرغبة في السيطرة على حياة الابنة وخصوصيتها الزوجية، أو خشية أن يظهروا في موضع العجز أمامها. ويؤدي هذا النمط من الولاية المنحرفة للآباء إلى نتائج كارثية على الاستقرار الأسري، إذ غالباً ما يكون الزوج المختار بالإكراه عاجزاً عن تحمل المسؤولية الشرعية والاجتماعية والنفسية وحتى المالية، مما يُفضي إلى اختلال بنية الأسرة منذ نشأتها. ومن ثمّ فإن توعية هؤلاء الآباء وإرشادهم واجبٌ شرعي واجتماعي لحماية حقوق المرأة وصيانة كيان الأسرة والمجتمع.

وفي هذا السياق، يحسن التذكير بما قرره الفقهاء من أن النكاح في أصله مندوبٌ من حيث الجملة، غير أنه يبلغ مرتبة الوجوب أو الفرض في حق من يخشى أو يتيقن الوقوع في الحرام، لما في الزواج من حفظ للدين والنفس والمجتمع. وأما إذا كان وسيلة إلى شيء محرم صار حكمه الحرمة، فيحرم الزواج على من لا يخاف العنت (المشقة أو الإثم)، أو إذا كان الرجل يضر بالمرأة لعدم قدرته على الوطء أو النفقة أو السكن أو اضطرّه الزواج إلى أن يكسب من موضع لا يحل حتى يستطيع الإنفاق على أسرته [1]. ومثل ذلك من تزوج امرأة قد طلقت ثلاثاً، قصد تحليلها للأول، وهو حرام باطل في قول عامة أهل العلم، ومنهم الحسن والنخعي، وقتادة، ومالك، والليث، والثوري، وابن

---

[1] عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، ص10-15. **انظر أيضاً:** محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط1، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 1994م)، ص148.

المبارك، والشافعي، كما ذكر ابن قدامة في "المغني" [1]. وقال النبي محمد (ﷺ): {أَلَا أُخْبِرُكَ بالتيسِ المستعارِ؟ هو الْمُحِلُّ، فلَعَنَ اللهُ الْمُحِلَّ والْمُحَلَّلَ لَهُ} [2]. ويُستفاد من هذا الحديث الشريف تحريم كل فعل يُسقط حرمة الزواج أو يُسهم في إباحة الزنا من خلال التحايل على النكاح. ولكن المجمل العام للنكاح أنه سنة نبوية كما نقل الإمام السرخسي (ت 490 هـ) في "المبسوط" قول النبي محمد (ﷺ): "ثلاث من سنن المرسلين، النكاح والتعطر وحسن الخلق" [3]. أما رأينا في اجتهاد أبي حنيفة فإنه يقوم ابتداءً على التمييز بين **إثبات الحكم في ذاته** وبين **تقييد ممارسته بضوابط تحقق مقاصده وتمنع انحرافه عن غايته**؛ إذ ليس كل ما جاز في أصل الشرع يترك مطلقاً في الواقع من غير شروط، بل قد يقيَّد بضوابط تحقق العدل وتسد ذرائع الفساد. ومن هذا المنطلق فإن القول بجواز أن تُزوِّج المرأة نفسها – من حيث الأصل الفقهي – لا يلزم منه التسليم بإطلاق هذا الحق دون شروط معتبرة، لأن مناط الإذن هنا هو **تحقق كافة أنواع الرشد المؤهل للتصرف في عقد ذي آثار اجتماعية ومالية وأسرية عميقة**.

غير أن مفهوم الرشد لا يُفهم عندنا بمعناه الاجتماعي السطحي الذي يختزل في الجرأة الشخصية أو الحضور في المجال العام أو القدرة على اتخاذ القرار في الشؤون الدنيوية؛ فكم من امرأة قوية الشخصية أو فاعلة اجتماعياً، لكنها لا تمتلك الوعي الشرعي الذي يمكّنها من إدراك طبيعة العقد وآثاره وحدوده. ومن ثم فإن **الرشد المعتبر في هذا الباب ليس مجرد البلوغ البيولوجي، ولا الاستقلال الاجتماعي، بل**

[1] موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قُدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ج10، ط3، (الرياض: دار عالم الكتب، 997)، ص49.

[2] أخرجه الترمذي (1120)، والنسائي (3416)، وأحمد (4284).

[3] شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج4، (بيروت: دار المعرفة)، ص193.

هو بلوغ معرفي أخلاقي يقوم أساساً على العلم بالأحكام الشرعية المتعلقة بالزواج وحقوقه وواجباته والتزاماته. ولهذا كان تحقق هذا الوصف نادراً عند كافة النساء، وأكثر ظهوراً في النساء الراشدات اللاتي توافرت لديهن ملكة الفهم والعلم والتمييز في هذا الباب.

ومن جهة أخرى، فإن المنطق الذي يقتضي إقرار قدر من الاستقلال للمرأة في هذا العقد هو نفسه المنطق الذي يوجب **تقرير ضمانات العدالة على الطرف الآخر، أي الرجل**؛ إذ لا معنى للمطالبة بتوسيع دائرة الأهلية للمرأة دون موازاة ذلك بتشديد معايير المسؤولية على الرجل. فالزواج في بنيته الشرعية ليس مجرد علاقة عاطفية، بل هو **نظام حقوق وواجبات يقوم على التوازن بين التكليف والحق**. وإذا كان من حق المرأة المطالبة بالعقد وفق شروط الرشد، فإن من مقتضيات العدل الشرعي أيضاً مساءلة الرجل عن قدرته الفعلية على الوفاء بالتزاماته الأساسية، وعلى رأسها **المسكن والنفقة** اللذان يمثلان قوام المسؤولية المالية في الأسرة، وذلك حتى لا يكون رشد المرأة حجة للزواج برجل لا يفقه أدنى مسؤولياته في توفير المسكن والنفقة لزوجته.

ولهذا فإن من مقتضى الانضباط الشرعي والمؤسسي أن يُقرَّ في القضاء الشرعي (المحاكم) **مبدأ التحقق المسبق من القدرة المالية للرجل في الإنفاق والإسكان**، لا سيما في حالات تعدد الزوجات، وقد أشرنا إلى ذلك في خاتمة بحثنا بعنوان "فهم تأويلي لمسألة تعدد الزوجات في النص القرآني" [1]، حيث تتضاعف المسؤوليات وتتزايد احتمالات الظلم التي تكون مؤسسات الدولة شريكة فيه لتنصلها من المسؤولية عن مضامين الزواج والعقد بالتصديق والإشهاد كما وردت

[1] حمزة البحيصي، فهم تأويلي لمسألة تعدد الزوجات في النص القرآني، نشر عبر مؤسسة: مؤمنون بلا حدود. نشر بتاريخ: 01/02/2021.

في القرآن والسنة النبوية. فلا يكتفى الزوج في ذلك بمجرد الدعوى اللفظية أو الوعد المجرد، بل ينبغي أن يثبت ذلك بوسائل إثبات معتبرة، كالشهادة العدلية الموثقة والإثبات المكتوب الذي يقرر القدرة الواقعية على توفير المسكن والنفقة. فالمقصود هنا ليس التعقيد الإجرائي، وإنما **تحويل مبدأ العدل من شعار أخلاقي إلى ضمانة مؤسسية قابلة للتحقق القضائي**، وكفى لأعراف الجاهلية العربية.

وعلى هذا الأساس يتضح أن الموقف ليس دعوة إلى إطلاق الحرية الفردية في عقد الزواج، ولا إلى تقييدها تقييداً يلغي الأهلية، بل هو محاولة لإعادة بناء التوازن بين **الأهلية والرشد من جهة، والمسؤولية والضمان من جهة أخرى**؛ بحيث يبقى عقد الزواج منسجماً مع مقاصده الكبرى في العدل والاستقرار وصيانة الكرامة الإنسانية، بعيداً عن الفوضى التي تنتج عن إطلاق التصرف بلا رشد، أو الظلم الذي ينتج عن تحميل طرف واحد تبعات العلاقة دون مساءلة الطرف الآخر.

2.1 المثال الثاني: التطرف من جهة الزيادة على الحد الشرعي في ولاية الأب

إن رفض الأب، المقيم في بلد غربي، تزويج ابنته لرجل مسلم في نفس البلد بحجة الخوف من ردود فعل قبيلته في موطنه الأصلي، يُعد تصرفاً يندرج تحت دائرة الجهل الشرعي والحماقة الاجتماعية، لأنه يضع اعتبارات عصبية فخرية عشائرية (خارج دائرة ولايته الشرعية)، تتعلق ببلده الأصلي (خارج دائرة إقامته)، يضعها فوق الحقوق الشرعية الأساسية لشخص ابنته التي تعيش في بيئة وظروف اجتماعية مختلفة. ومن المعروف شرعاً أن الظروف الشرعية تختلف باختلاف الزمان والمكان، وبالتالي فإن التعامل مع مسألة النكاح هذه وفق اعتبارات غير متناسبة يُفضي إلى مخالفتين أساسيتين:

1. مخالفة الظروف الشرعية المكانية والزمنية.
2. مخالفة الحقوق الشرعية للمرأة.

أي أنه يقدم حقاً شرعياً أصيلًا – كستر وإنكاح ابنته وتحقيق حقها في الزواج – على التزامات عرفية فارغة المضمون والقيمة الشرعية، ناهيك عن كونه جاهلاً لشرع الله، وخائناً لحق ابنته في صونها وتزويجها، ومتردداً أو خائفاً من اتخاذ قرار يتعلق بولايته، وهو ما يمكن تسميته بـ "الجهل المقدس" الذي يخلق مفاسد نفسية واجتماعية بدل أن يفرض منافع الخير والتآلف والصلاح.

وعلى ضوء التاريخ الاجتماعي، كانت روابط الدم والنسب العشائري تحفز العرب في الجاهلية على التوسع العمراني، وتنمية الأرض، وإعمارها، والترابط القبلي الممتد لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ {الحجرات: 13}. وقد شرع الإسلام هذه الروابط، وعززها من خلال تشجيع التعدد والتكاثر، وتنمية المال والتجارة، وكل ذلك في إطار مقاصدي أخلاقي يهدف إلى تعظيم شأن الأمة بالحق والعدل، وتحقيق وظيفة الاستخلاف. ومن هذا المنظور، فإن الأب الذي يقيد نفسه بقيود عصبية فارغة دون الأخذ بنصيحة الدين في تحقيق الشهادة الحضارية للأمة، لا يرقى إلى مرتبة صنيع العرب في الجاهلية، فيكون أجهل من الجاهلين قبل الإسلام، ويحجب نفسه عن تطبيق مقاصد الشريعة العليا.

إن هذه الأمثلة توضح الأسباب الكامنة وراء ميل المرأة أحياناً إلى التطرف السلوكي والنفسي والعاطفي على المستوى الأسري والاجتماعي، نتيجة تضارب الحقوق الشرعية مع القيود العرفية والاجتماعية المحيطة بها والتي يكون سببها وليها أو أمها أو كلاهما بالدرجة الأولى. ومن هذا المنظور، يُستفاد ما جاء في معجم لسان العرب، إذ وُصف بعض النساء بأنهن مطروفات بالرجال إذا كن لا

خير فيهن، تطمح أعينهن إلى الرجال ويصرفن بصرهن عن بعولتهن إلى سواهم. وقيل أيضاً امرأة مطروفة: أي لا تَثبُت على واحد. وفي ذلك قال الحُطيئة:

وما كنت مِثل الهالكي وعِرسه .... بغى الود من مَطروفَةِ العين طامح.

وقال الجوهري: رجلٌ طَرِف: يعني رجل لا يَثبت على امرأة ولا صاحب. وقال ابن السكيت: يُقال طَرفت فُلاناً يعني إذا صَرَفته عن شيء، وأنشد لِعُمر بن ربيعة:

إنك والله لذو مَلَّةٍ ... يَطْرِفُك الأدنى عن الأبعد

وأنشد الأصمعي:

ومطروفة العينين خفاقة الحشى ... منعمة كالريم طابت فطُلَّتِ [1].

ولذلك في سياق الحياة في بلاد غير إسلامية، قد يؤدي الحرمان من الزواج إلى ارتكاب الزنا لدى الرجال والنساء ضعيفي النفوس أو المستجدين على الدين، وبهذا قد لا يشترك الوالدين في إثم زنا أبنائهم مباشرة، ولكنهما يشتركان في إثم المسؤولية عن وقوعه بين أبنائهم، وبعضهم قد لا ينفك عن الوقوع في الزنا إلا بالزواج، وذلك يُبرز وجوب الزواج في حالات من لا يستطيع التعفف إلا به، مراعاةً للواجب الإلزامي على حفظ النفس والدين. وبالتالي يصبح النكاح واجباً عليهم، لا مجرد مباح أو مندوب، استناداً إلى "القاعدة الفقهية": "ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب" [2]. وبناءً على ذلك، يتضح أن الأصل الشرعي هو موازنة المصالح التي تحقق سنن الله في الكون،

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، ج29، (القاهرة: دار المعارف)، ص2658.

[2] محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط1، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 1994)، ص148.

بما يحفظ الإحصان والتعفف ويحقق المصلحة العامة للإنسان والمجتمع.

من جهة أخرى، لا يُشترط في صحة الزواج موافقة الأسرة أو القبيلة أو رضا الجيران والأصحاب، إذ يُعدُّ ذلك تجاوزاً للحد الشرعي وإرجاعاً إلى الجاهلية الكبرى، ويُخالف مبدأ الحرية الشرعية للمرأة في اتخاذ قرار النكاح. فالرجل الذي يقدّم مصالح غيره على حق ابنته في النكاح يكون قد أساء التصرّف، ووجب توجيهه ونصحه، لأن وظيفة الولي هي التيسير والرعاية والتوفيق، وليس الانفراد بالقرار أو التسلط عليه. ويُستدل على ذلك بآية الله تعالى: ﴿فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوۡاْ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ﴾ {البقرة: 232}، والتي تؤكد أن التراضي بين الطرفين بالمعروف هو الأصل، وأن دور الولي يظل مقصوراً على التيسير والإرشاد. وإن أي تدخل آخر خارج هذا السياق يعد تنطعاً وتدليساً ليس له سند شرعي معتبر، ويؤثر سلباً على حقوق المرأة وحقها في النكاح، ومن ثم على صلاح المجتمع الإسلامي.

وبناءً على ذلك، إذا انعدمت مسؤولية الأب أو تساوت مع مصالح الآخرين في الأسرة أو المجتمع على حساب حق ابنته الشرعي، فإن هذا يؤدي إلى إضعاف سلطتها الشرعية وكسر شوكتها النفسية والاجتماعية، وهو ما يصدها عن دورها الناضج في بناء أسرة سليمة مستقيمة. وفي هذه الحالات التي يكون فيه الأب جاهلاً أو متعسفاً أو غير ذلك من الأسباب العدوانية المتسلطة، يرى بعض الفقهاء أن للمرأة الحق في اللجوء إلى القاضي أو الحاكم الشرعي للفصل في الأمر، امتثالاً لأمر الله، ودون إثم عليها، بما يحقق العدالة والحرية الشرعية والحق الأصلي للمرأة في الزواج.

ويُعلم في هذا السياق أن طاعة الوالدين من الواجبات الشرعية المقررة في دائرة المعروف، وهي من أعظم القربات لما فيها من تحقيق لمقصد

البر والإحسان وصيانة رابطة الأسرة. غير أن هذه الطاعة ليست مطلقة على وجه يفضي إلى تعطيل الحقوق الشرعية أو إهدار المقاصد الكلية، بل تقيد بقاعدة المعروف وعدم الإضرار. والزواج في أصله سنة مؤكدة، بل قد يرتقي – كما ذكرنا سابقاً – إلى الوجوب في حق من خشي على نفسه الفتنة، لما فيه من تحقيق مقصدي العفاف وحفظ النسل وصيانة العرض. فإذا توافرت أسبابه وكان في تركه مظنة الوقوع في الحرام، فإن حق المكلف في الإعفاف (رجلاً أو امرأة) لا يُعَارض بطاعة الوالدين إذا كان منعهما مجرداً عن مسوغ شرعي معتبر يتعلق بأحد الزوجين؛ إذ لا طاعة لمخلوق في تعطيل ما يحقق المقاصد الشرعية أو يدفع المفسدة المتحققة، مع بقاء وجوب برهما والإحسان إليهما في سائر الأحوال.

لذلك، فإن تشدد الولي، المستند إلى الاستعارات والحجج القبلية الرجعية، لا يعدّ مؤشراً على فحولة الرجل أو قدرته على تحمل مسؤولياته الأسرية، بل هو دليل على جاهلية أولاً، ثم تطرف عقدي وسلوكي، من حيث الزيادة عن الحد الشرعي المقرّر دون وجه حق، مما يبيّن الانحراف عن منهج الاعتدال الشرعي والمقاصدي في إدارة الأسرة واتخاذ القرارات المتعلقة بحقوقها وواجباتها.

3.1 المثال الثالث: التطرف من جهة الانتقاص من الحد الشرعي عبر تعميم الحكم

يوضح هذا المثال الصعوبة التي يواجهها الفقهاء والعلماء في تطبيق الأحكام الشرعية على جميع النوازل والأفراد بنفس المستوى أو بنفس الحكم، دون مراعاة الاختلافات في ظروف الناس واستحقاق كل شخص لحكم مختلف باختلاف السياق والظروف. ومن الأمثلة المعاصرة على هذا التحدي ما ذكره الأستاذ عثمان الخميس في إحدى

خطبه المرئية، حيث أشار إلى أن **"**لا مانع شرعي من عدم لبس الحجاب، خاصة مع جواز المسلم للزواج من كتابية أو يهودية" [1].
وتتضمن هذه القضية ثلاث نقاط أساسية:

1- الإباحة وليست الأمر

قوله تعالى: ﴿أحل لكم﴾ {المائدة: 5}، يشير إلى **إحلال الزواج من الكتابيات، أي إباحته**، وليس وجوبه أو استحبابه، فالإباحة تعني ما أذن فيه الشرع ورفع عنه حكم التحريم، فإذا تركه المكلف فهو بلا إثم، وإذا فعله فهو داخل ضمن المشروعية الشرعية، وهذا عموماً من يسر الدين، ويكون تقدير هذا الحكم مرتبطاً **بظروف المكلف ومقدار قدرته واستحقاقه**. ولذلك ذكر الماتريدي (ت 333 هـ): "أن تزويج المسلمات أفضل وأحسن؛ لمشاركتها المسلم في دينه. وروي عن عمر (رضي الله عنه) كراهة ذلك؛ لأن حذيفة (رضي الله عنه) تزوج يهودية؛ فكتب إليه عمر (رضي الله عنه) يأمره بطلاقها، ويقول: "كفى بذلك فتنة للمسلمات، فأصحابنا (رحمهم الله) يكرهون أيضاً تزويج الكتابيات ولا يحرمونه" [2]. وهذه إشارة إلى تعزيز التوافق الروحي والاجتماعي والديني داخل الأسرة، ويحقق مقاصد الشرع في حفظ الدين والنسب والعقل والمال.
مما سبق نستنتج ثلاث مسائل وهي: **أولاً:** إباحة الأمر وليس وجوبه أو استحبابه، **وثانياً:** أفضلية تزويج المسلمات، **وثالثاً:** خطورة تعميم

---

[1] انظر محاضرة للأستاذ عثمان الخميس عبر موقع يوتيوب بعنوان: "هل يجوز الزواج من متبرجة؟"، بتاريخ: 2013/11/27. رابط الإنترنت:
https://www.youtube.com/watch?v=hRMIVwtj8vM

[2] أبي منصور محمد بن محمد محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تفسير الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص463.

الأحكام الشرعية على جميع الحالات دون مراعاة الظروف الفردية أو السياق الاجتماعي مما يؤدي إلى الانتقاص من الحد الشرعي، وهو نوع من التطرف السلبي، إذ يحد من حرية المكلفين ويُسقط تقديراتهم الشخصية المعقولة، بما يخالف مقاصد الشريعة وأصول الفقه في التدرج والاعتدال.

2ـ ثانياً: الإحصان مفهوم مقاصدي يتجاوز الدلالة الشكلية

إن الإحصان معيار قيمي تشريعي جامع، لا مجرد حالة مدنية، ولا يختزل في الظاهر الاجتماعي، وهو مفهوم أخلاقي تشريعي، لا توصيف اجتماعي عام، وذلك في قوله تعالى في سياق بيان إباحة الزواج من الكتابيات: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ {المائدة: 5}. وقد أجمع كثير من أهل العلم ـ ومنهم العلامة الجاوي (ت 1316هـ) ـ على أن المراد بالمحصنات هنا: "الحرائر العفيفات" [1]. ويذكر الإمام أبو جعفر النحاس (ت 338 هـ) في حاشيته أن لفظ "الإحصان" في اللسان العربي يأتي على أربعة معانٍ:

الأول: العفيفة ومنه قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ وقوله تعالى: ﴿مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾، أي عفيفات غير زانيات. وقد نسي النحاس أن يذكر قوله تعالى: ﴿وَمَرۡيَمَ ٱبۡنَتَ عِمۡرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا﴾ {التحريم: 12}.

---

[1] محمد بن عمر نووي الجاوي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، ضبطه: محمد أمين الضناوي، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، ص252.

الثاني: المتزوجة ومنه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، أي المتزوجات.

الثالث: الحرة لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلاً أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ يريد بهن الحرائر.

الرابع: الإسلام ومنه قوله (ﷺ): "ومن أشرك بالله فليس بمحصن، ومعناه لا حد على قاذفه لأن المشرك لا يتورع عن الزنى، فلا يكون القائل قاذفاً له [1].

وعلى ضوء هذا التعدد الدلالي لمفهوم الإحصان بما يشمل (العفة عن الفواحش، والحرية، والزواج والإسلام)، يتبين أن مفهوم الإحصان في الاستعمال القرآني ليس مجرد توصيف شكلي أو اجتماعي، بل هو توصيف أخلاقي سلوكي جامع، يتأسس على منظومة متكاملة من القيم المرتبطة بالعفة والستر وصيانة الجسد والسلوك، وحماية الأعراض، ووأد الفتن، ومنع التطفل، وإحجام شهوات الناس عبر تمكين غض البصر لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ﴾ {النور: 30}.

وبناءً على ذلك، لا يستقيم عقلاً ولا شرعاً أن يُفهم الإحصان بمعانيه المتعددة، ثم يُستثنى منه التبرج الذي يناقض أصل العفة والحشمة. كما أن عدم التصريح بلفظ الحجاب في الآية لا يدل على خروجه من مدلول الإحصان، تماماً كما في قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ {المائدة: 5}، فهل يُفهم من ذلك أن لحم

---

[1] أبي جعفر النحاس، معاني القرآن الكريم، ج2، ط1، (تحقيق: محمد علي الصابوني، 1988م)، ص267.

الخنزير داخل في عموم الطعام الحلال لأهل الكتاب ويجوز للمسلمين أكله؟
الجواب قطعاً لا؛ لأن العموم هنا مقيّد بالإطار التشريعي الأخلاقي للطهارة والحِلّ. وكذلك الشأن في مفهوم الإحصان، فإنه لا يُفهم خارج منظومة القيم الأخلاقية العامة والخاصة التي تقوم على الحشمة والستر وصيانة الجسد والسلوك، وهو ما ينسجم مع المقاصد الكلية للشريعة في حفظ الدين والنفس والعِرض.

3ـ ثالثاً: تقويم إباحة الزواج من المرأة المتبرجة في ضوء فقه القدوة والمآلات

يذهب اجتهادنا في هذه المسألة إلى أن إباحة زواج المسلم من الكتابية – وإن ثبتت نصاً – لا تُفهم على أنها حكم عام مطلق يصلح للتعميم على جميع المسلمين في كل زمان ومكان، ولا يجوز إفتاء الناس به على جهة الإطلاق دون مراعاة اختلاف الأحوال والاعتبارات والآثار المترتبة عليه. فالإباحة الشرعية هنا إباحة مقيدة بالمصلحة والمآل والقدرة على تحقيق مقاصد الزواج الشرعية، ولا سيما في البيئات غير الإسلامية.
فقد يكون هذا الزواج ميسوراً ومناسباً لشاب مسلم من عامة الناس أو يعيش في الدول الغربية لا تُحمَّل أفعاله دلالات دعوية أو رمزية خاصة، أما إذا تعلق الأمر بفقيه أو طالب علم شرعي، فإن المسألة تكتسب حساسية مضاعفة من جهة فقه الدعوة، وفقه القدوة، والفقه السلوكي الاجتماعي؛ إذ إن مكانته العلمية الراهنة والمستقبلية في مجتمعه تجعله محل نظر واحتذاء، ويُنتظر منه أن يجسد في سلوكه العملي ما يقرره في خطابه العلمي والتربوي. ومن ثمّ، فإن زواج الفقيه أو طالب العلم من كتابية غير ملتزمة بالحجاب الشرعي قد يفضي إلى اتهامه بالتناقض بين القول والعمل، أو إلى الطعن في رشده التربوي والدعوي، وهو ما يناقض مقتضيات الرسالة العلمية التي

يحملها، ويخلّ بوظيفة القدوة التي هي من لوازم الاشتغال بالعلم الشرعي. وعليه، فإن مقتضى الأمانة العلمية والدعوية أن تكون ممارساته واختياراته الأسرية منسجمة مع منظومته القيمية والفقهية، ومحققة لمبدأ الاتساق بين الخطاب والممارسة.

أما الحجاب، كما يرى عامة الفقهاء المعتبرين والراشدين بالإجماع فإنه فريضة شرعية قطعية الثبوت والدلالة، لا يجوز التهاون في أدائها ولا تأجيل الامتثال بها بحجة التدرج أو المراهنة على التغيير المستقبلي؛ لأن بناء الأسرة على وعود مؤجلة أو آمال غير منضبطة يعد مدخلاً واسعاً للاختلاف والنزاع، ومقدمة لتعريض العلاقة الزوجية للاهتزاز والانهيار. ومن ثمّ، فإن مقتضى الحكمة والرشد أن يُقدِم المسلم على الزواج ممن تشاركه الالتزام بثوابت الدين، وتنسجم معه في الرؤية القيمية والسلوكية، تحقيقاً لمقاصد السكن والمودة والرحمة.

ولا يخفى أن الحجاب – بما يشتمل عليه من معاني الستر والاحتشام والخصوصية والاتزان في المجال العام – ليس مجرد مظهر شكلي، بل هو تعبير عن منظومة أخلاقية متكاملة لها امتداداتها في الالتزام الأسري والاستقرار النفسي والتوازن الاجتماعي، وهي ثوابت شرعية غير قابلة للتفاوض أو المساومة متى تعلق الأمر بحماية الأسرة وصيانة بنيتها القيمية.

ومن ثمّ، فإن الزواج في التصور الإسلامي لا يُختزل في دائرة العاطفة والإعجاب والرغبة المجردة، وإنما هو تعاقد شرعي، وتفاهم فكري وقيمي، وقدرة على التكيف بالمودة والرحمة، والتنازل الرشيد وفق السنن الكونية الإلهية، وهو ما يندرج في عمق التوجيه النبوي الشريف: "فاظفر بذات الدين تربت يداك" [1]. ولهذا كله، فإن التروي

[1] أخرجه البخاري (5090)، ومسلم (1466) باختلاف يسير.

في الاختيار، والتبصر في العواقب، واستحضار مقاصد الشريعة في بناء الأسرة، هو المنهج الأسلم والأقوم، كما قال القطامي:

قد يُدرك المتأني بعض حاجته .... وقد يكون مع المستعجل الزلل

وقال أبو سعيد الخادمي:

فذو التأني مصيب في مقاصده .... وذو التعجل لا يخلو عن الزلل

4.1 المثال الرابع: التطرف من جهة الزيادة على الحد في حالة الوهن

إن إدراك ظروف السائل وأحواله يُعدّ أصلاً منهجياً في فقه الإفتاء، وهو في دلالته ووظيفته قريب من منهجية معرفة أسباب النزول في التفسير القرآني؛ إذ لا يُفهم الخطاب الشرعي على وجهه الصحيح إلا باستحضار سياقه الزماني والحالي والمقامي. ومن أوضح أمثلة ذلك ما روي عن النبي (ﷺ) أنه قال لمعقل بن سنان الأشجعي – وقد مر به في رمضان وهو يحتجم–: "أفطر الحاجم والمحجوم" [1]. ويقابل هذا الحديث ما ثبت عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) أن النبي (ﷺ) احتجم وهو محرم وهو صائم [2]، مما يدل دلالة بيّنة على أن اختلاف الأحوال والظروف له أثر معتبر في تنزيل الحكم، وأن الجمع بين النصوص لا يكون إلا بردّ الجزئيات إلى كلياتها، والوقائع إلى سياقاتها، وفق أصول الاستنباط وقواعد الترجيح المعتبرة عند أهل العلم. أشار الأستاذ محمد الروكي إلى الحديثين في معرض ذكره "الاختلاف بسبب ملابسات النص" إذ قال "يتبادر إلى الذهن أن الحديثان متعارضان، ولكن هذا التعارض يزول إذا علم سبب الورود،

---

[1] رواه الإمام أحمد، والحديث له طرق كثيرة انظرها في منتقى الأخبار بشرح نيل الأوطار: 4/200 وما بعدها.

[2] أخرجه البخاري (1835)، ومسلم (1202).

وهو ما حكاه أنس فقال – وقد سئل أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله (ﷺ): "لا إلا من أجل الضعف"، فعلم من ذلك أنه إنما كان يكره الحجامة لمن كان يضعف بها [1].

يُستفاد من مجموع الحديثين أن تنزيل الحكم الشرعي مرتبط بحال المكلَّف وظرفه الخاص، وهو ما ينفي وجود حكمٍ كليٍّ مطلق يُنزَّل على جميع الناس في كل الأحوال على نسق واحد، ويُدرج هذا الأصل ضمن ما يُعرف في الاجتهاد المعاصر بـ "فقه الاستضعاف" أو فقه مراعاة أحوال المكلفين عند العجز والوهن والمشقة.

ومن صور الزيادة على الحدّ الشرعي في حال الضعف والوهن أن يُكلِّف الإنسان نفسه ما يتجاوز مقتضى التيسير إلى حدّ المشقة والتنطع، ومن ذلك ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: "كان رسول الله (ﷺ) في سفر فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلل عليه فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم، فقال النبي: "ليس من البر الصوم في السفر" وفي رواية أخرى: "وعليكم برخصة الله التي رخص لكم" [2]. ويؤسس هذا الحديث قاعدةً منهجية مفادها أن مقاصد الشريعة قائمة على رفع الحرج ومراعاة الطاقة البشرية، وأن الأصل في التكاليف الشرعية هو التيسير لا التعسير، تحقيقاً لمقتضيات الفطرة الإنسانية التي جبل الله الناس عليها، كما دلّت على ذلك نصوص قطعية متعددة، من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ {البقرة: 286}.
- وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ {البقرة: 184}.

---

[1] محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 1994م)، ص319.

[2] أخرجه البخاري (1946)، ومسلم (1115).

- وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفاً﴾ {النساء: 28}.
- وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِى ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٍ﴾ {الحج: 76}.

وعلى هذا الأساس قرر الفقهاء أن للأحوال العارضة – كالمرض والسفر والضرورة والإكراه والعجز – رخصاً معتبرة شرعاً، توسعةً على المكلفين ورفعاً للمشقة عنهم، وقد ذكر عدد من الأصوليين، كالإمام الشاطبي (ت 790 هـ)، والإمام السيوطي (ت 911 هـ)، أن الرخص الشرعية تنحصر في سبعة أنواع، وهي: "رخصة الإسقاط، ورخصة التنقيص، ورخصة الإبدال، ورخصة التقديم، ورخصة التأخير، ورخصة الاضطرار" [1]. وقال الإمام الشاطبي: "إن الأدلة على رفع الحرج في الأمة بلغت مبلغ القطع" [2]. ولكن الأخذ بهذه الرخص على كلها على أوسع أبوابها من دون اعتبارات لحقيقة وتناسب الظروف هو في حد ذاته انتقاص من الحد الشرعي، وهو تطرف في ذاته، ويؤكد ذلك وجود قواعد فقهية ضابطة لهذا التيسير ومنها: "ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها، وما جاز لعذر بطل بزواله، والميسور لا يسقط بالمعسور"، حتى أن ابن السبكي قال عن هذه

---

[1] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ص82. **انظر أيضاً:** أبي إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج2، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص695-808.

[2] أبي إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج2، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م)، ص784.

القاعدة الأخيرة هي من أشهر القواعد المستنبطة من قول النبي محمد (ﷺ) "إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم" [1].

5.1 المثال الخامس: التطرف من جهة الانتقاص من الحد الشرعي في ردع الصائل

يمثّل هذا المثال المعاصر نموذجاً مركزياً كاشفاً يمكن أن تُبنى عليه دراساتٌ تاريخية وفقهية وأصولية مطوّلة، لما ينطوي عليه من تداخلٍ مركّب بين الواجب الشرعي، والمسؤولية الأخلاقية، وسنن الاجتماع الإنساني. ويتعلّق هذا النموذج بموقف عدد من الدول العربية والإسلامية من الجرائم المستمرّة الواقعة على قطاع غزة منذ نهاية عام 2023م (والتي كانت موجودة في فلسطين منذ عام 1948م)، وما صاحبها من قتلٍ ممنهج للمدنيين، وحصارٍ وتجويع، وتدميرٍ مقصود للبنية الإنسانية والعمرانية، في سياقٍ يُعدّ – من حيث توصيفه الفقهي – عدواناً صائلاً مستمراً، لا نزاعاً عارضاً أو واقعةً جزئية.

ومن زاوية فقهية منهجية، فإن الامتناع عن التدخّل الجادّ والحاسم في الزمن الواجب، سواءً برفع العدوان، أو بكسر الحصار، أو بإغاثة المستضعفين، لا يمكن توصيفه على أنّه موقفٌ حياديّ أو اجتهادٌ سياسيّ مشروع، بل يندرج – في كافة صوره – ضمن الانتقاص من الحدّ الشرعي وكسر شوكة السنن الإلهية. وذلك بالنظر إلى ما تقرّره الشريعة الإسلامية، نصاً ومقصداً وإجماعاً، من وجوب نصرة المظلوم، ودفع الصائل، ورفع العدوان، وإغاثة الملهوف، وهي قواعد تأسيسية راسخة في فقه الجهاد، وفقه الجماعة، وفقه الاستخلاف، وفقه الأمة، ومقاصد الشريعة، حتى غدت من المعلوم من الدين بالضرورة

[1] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، ص159.

في بابها، لا تحتاج إلى إقامة استدلالٍ تفصيلي لكثرة ما ورد فيها من النصوص القطعية والأحكام المستقرة.

وعليه، فإن هذه المسألة لا يمكن ردّها إلى كونها خياراً سياسياً ظرفياً، ولا تقديراً اقتصادياً مصلحياً، ولا رأياً فكرياً نسبياً قابلاً للأخذ والرد، بل هي – في أصلها – قضية شرعية منهجية، محكومة بخطاب إلهي مُنزَّل، صادر عن وحيٍ معصوم، لا عن موازين قوى متقلّبة، ولا عن اجتهادات بشرية تخضع لمنطق المنفعة الآنية أو الحسابات البراغماتية.

وقد انتهت معظم المرجعيات والمؤسسات العلمية الإسلامية، في الشرق والغرب – وإن كان ذلك خذلاناً شرعياً متأخراً بنحو عامٍ ونصف تقريباً عن بدء العدوان – إلى تقرير وجوب دفع العدوان عن فلسطين، ومنع تحقق ضررٍ أعظم، واتساع دائرة الانحراف والتطرّف. غير أنّ الإشكال المنهجي لم يكن في ضعف الاستجابة الرسمية فحسب، ولا في وهنها العملي، بل في كونها – في كثير من صورها – دالة على **خللٍ بنيويّ في ميزان الواجب الشرعي**، وانفصالٍ بين النص ومقاصده، وبين الخطاب والممارسة.

وفي بعض تجلّيات هذا الخلل، تجاوز الأمر حدود التقصير إلى مظاهر مرضية أخلاقية ونفسية، تُقارب – من حيث التحليل النفسي – حالة التبلّد الوجداني أو التلذّذ السادي الضمني بمعاناة الضحايا، وهو انحراف خطير في البنية الأخلاقية والاجتماعية، يندرج بدوره ضمن مفهوم التطرف، لا من جهة الزيادة عن الحدّ الشرعي، بل من جهة **الانتقاص الفادح منه**.

وإذا نظرنا إلى مصر التي ارتبط اسمها في الوجدان القرآني بمعنى الأمن في قوله تعالى: ﴿**ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ**﴾ **{يوسف: 99}**، تمثل في المخيال الإسلامي نموذجاً لفضاءٍ يفترض فيه أن يكون

ملاذاً للأمان والاستقرار. غير أن المفارقة التي يكشفها الواقع أحياناً تتمثل في أن بعض السياسات أو الإجراءات الإدارية قد تتحول ـ في لحظات الأزمات ـ إلى ممارسات تُثقل كاهل الضعفاء بدل أن تخفف عنهم. وعندما تُغلق منافذ النجاة أمام المدنيين الهاربين من ويلات الحرب في قطاع غزة، أو تتحول الحاجة الإنسانية إلى موردٍ للاستغلال المالي عبر معبر رفح، فإن ذلك يعكس خللاً عميقاً في منظومة القيم التي ينبغي أن تضبط القرار السياسي في المجتمعات. ومن منظور تحليلي أعمق، يمكن فهم هذه الظواهر في إطار **تزاحم العلل الباعثة على السلوك السياسي**؛ فحين يغيب ميزان العدل والرحمة قد تتقدم بواعث أخرى أقل أخلاقية في توجيه القرار العام. فبعض الممارسات قد تتصل بمنطق الهيمنة أو الخوف أو الحسابات الضيقة للسلطة، وهي أنماط يمكن ردّها إلى ما يمكن تسميته بالبواعث الشيطانية التي تغذي منطق القطيعة والعداوة. وفي حالات أخرى قد يتجلى العامل الاقتصادي بوصفه دافعاً أساسياً، حيث تتحول معاناة البشر إلى فرصة للربح أو الاتجار بالأزمات، وهو ما يعكس هيمنة شهوة المال على حساب مقتضيات العدل والإنصاف.

وعندما تتراكم هذه البواعث وتتداخل، ينشأ ما يمكن وصفه بـ **الاختلال الأخلاقي في بنية القرار السياسي**؛ إذ يصبح الإنسان ـ في لحظة ضعفه ـ موضوعاً للمساومة أو الاستغلال بدل أن يكون محل حماية ورعاية. ومن هنا فإن الإشكال لا يكمن في حادثة بعينها، بل في **البنية المؤسسية والقانونية التي تسمح بتكرار مثل هذه الممارسات** دون أن تواجهها منظومة حازمة من المحاسبة والمساءلة.

ومن زاوية أصولية مقاصدية، فإن الدولة العادلة هي التي تقيم قوانينها على حماية الضرورات الإنسانية وصيانة الكرامة البشرية، لا تلك التي تترك مساحات واسعة للفساد أو للاستغلال الاقتصادي والاجتماعي. فاستمرار الفساد الإداري والمالي لعقود طويلة يدل على

خلل في منظومة التشريع والرقابة؛ لأن غياب القوانين الرادعة أو ضعف تطبيقها يفتح المجال لتغوّل المصالح الخاصة على حساب الصالح العام.

ولا يقتصر هذا الاختلال على المجال الاقتصادي فحسب، بل يمتد إلى المجال الأخلاقي والاجتماعي كذلك. فالمجتمعات التي تتهاون في مواجهة ظواهر الفساد أو الانحراف الأخلاقي ـ كاستغلال المال (الفساد) أو الاعتداء على الكرامة الجسدية للإنسان (التحرش الجنسي) بدون وضع قوانين شرعية مغلظة لضبط هذه الظواهر ـ إنما تسمح بتفاقم العلل التي تهدد توازنها الداخلي. ومن هنا فإن التشريع الرادع في قضايا الفساد المالي أو الاعتداءات الأخلاقية لا يمثل مجرد تدبير قانوني تقني، بل هو جزء من **الوظيفة المقاصدية للدولة في حفظ المجتمع من الانهيار القيمي**، وإن معالجة هذه المسألة قد تعمل على إفاضة المال.

وعلى هذا الأساس فإن الإصلاح الحقيقي لا يتحقق بمجرد تغيير السياسات الظرفية، بل يتطلب **إعادة بناء منظومة الحكم على أساس العدل والمساءلة وسيادة القانون**، بحيث تصبح مؤسسات الدولة قادرة على حماية الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية. فالدولة التي تنجح في ضبط الفساد، وتنظيم مواردها بعدل، وتغليب الصالح العام على المصالح الضيقة، هي الدولة التي تقترب من نموذج **الإمامة العادلة** في التصور الإسلامي؛ أي النموذج الذي يجعل العدل أساس العمران وشرطاً لبقاء المجتمعات واستقرارها.

وفي مقابل ذلك، تكشف المظاهرات الشعبية الواسعة التي خرجت في كثير من الدول الغربية، واستمرّت بكثافة وضغط طوال فترة العدوان، (والتي قل نظيرها أو أعدمت في الدول العربية) عن سلامةٍ نفسية وعقلية وأخلاقية لدى قطاعات واسعة من المجتمعات المسلمة وغير المسلمة في الغرب. وهذه الظاهرة، في ميزان الفقه الأخلاقي، لا تعبّر

عن مجرّد تعاطف إنساني، بل تشير إلى رفضٍ واعٍ للتطرّف القائم على الزيادة عن الحدّ في القتل، أي تطرف العدوان والاستباحة، وهو ما يعكس توازناً أخلاقياً في إدراك حدود القوة والحق. ومن هنا، يبرز السؤال المنهجي الجوهري، لا بوصفه سؤالاً سياسياً، بل إشكالاً فقهياً وفلسفياً عميقاً:

كيف يمكن للعرب والمسلمين أن يواجهوا التطرّف القائم على الزيادة عن الحدّ الشرعي، في حين أنّهم – في ممارساتهم وسلوكهم الجمعي– واقعون في تطرّفٍ مقابل، يتمثّل في الانتقاص من الحدّ الشرعي ذاته الذي يصل إلى حد السادية والجهل؟

إن هذا السؤال لا يستدعي إجابة خطابية أو موقفاً انفعالياً، بل يتطلّب إعادة بناء شاملة لميزان الواجب، وردّ الفعل الجماعي إلى أصوله الشرعية، وفهم التطرف لا بوصفه انحرافاً أحاديّ الاتجاه، بل اختلالاً مزدوجاً في ميزان الزيادة والنقصان معاً.

ويترتّب على هذا الفهم أنّ **الواجب الشرعي لا يُقاس فقط بالفعل الواقع، بل كذلك بالفعل المعطل**؛ إذ إن ترك الواجب في موضع لزومه، أو إرجاء إنفاذه مع قيام مقتضيه وانتفاء مانعه، يُعدّ – في الميزان الأصولي – صورةً من صور الانحراف عن الاستقامة التشريعية. فالزمن، في الفقه الإسلامي، عنصرٌ داخل في حقيقة الحكم لا ينفصل عنه؛ إذ إن "الواجب المؤقّت" إذا خرج عن وقته بلا عذرٍ معتبر، انقلب من طاعةٍ منتظرة إلى معصيةٍ واقعة، ومن اجتهادٍ مشروع إلى تفريطٍ مؤثِّم.

ومن هنا، فإن ما يمكن تسميته بـ **"التطرّف التعطيلي"** أو **"التطرف الكظمي"** أو **"التطرف الارتدادي"** أو **"التطرف الميزاني"**، لا يتمثّل في تجاوز النصوص أو تأويلها تأويلاً عنيفاً، بل في تجميدها عند حدود اللفظ، وتعطيل فاعليتها في التاريخ، وتحويلها من أحكام مُنزَّلة إلى شعاراتٍ مُعلَّقة. وهذا اللون من التطرّف أشدّ خطراً من الغلوّ الظاهر؛

لأنّه يتخفّى في صورة العقلانية، ويتلبّس بلبوس الحكمة والتدرّج، بينما هو في جوهره تعطيلٌ لمقاصد الشريعة، وإفراغٌ للخطاب الإلهي من سلطته الإلزامية.

وبذلك يتبيّن أنّ ميزان العدل الشرعي (أو كما يسميها علماء السلطان "الاعتدال" في محاولة لتخفيف قيمة "وجوب العدل" إلى ضرورة ممارسة "خصلة الاعتدال") ليس منزلةً وسطى بين الفعل والانفعال فحسب، بل هو **تحقّق الحكم في موضعه وزمانه وقدره**، دون زيادةٍ تُفسده، ولا نقصانٍ يُبطله، إلا إذا كان هناك خللاً بنيوياً ومنهجياً في فهم التنبيه الإلهي الدائم في قوله: ﴿وَأَعِدُّوا﴾، وهو تنبيه ليس بغرض الاعتداء على الآخرين بل استجابة لقوله: ﴿تُرْهِبُونَ﴾، فالآية لا تؤسّس لفقه الهيمنة ولا لمنطق العدوان، وإنما تُقرّر سنّةً تشريعيةً كونية مفادها أن **تعليق العدل على القدرة شرطٌ في بقائه، لا في مشروعيته**؛ إذ إن العدل الذي لا يُحمى بقوّةٍ رادعةٍ يتحوّل – في منطق التاريخ والشرع معاً – إلى خطابٍ أخلاقيٍّ مجرّد، قابلٍ للدهس والاستباحة، لا إلى نظامٍ ملزِمٍ يردع الظالم ويصون المستضعف، ويزيد الأمر فداحة إذا لم يوجد أثر مثمر لـ "وأعدوا" أو "ترهبون". ومن ثمّ فإن الأمر بالإعداد سابقٌ في الرتبة على فعل المواجهة، ومقدَّمٌ في المنهج على لحظة الصدام، بوصفه ضمانةً لعدم وقوع العدوان، لا دعوةً إلى ابتدائه.

وعلى هذا الأساس، فإن **الرهبة المشروعة** ليست حالةً نفسيةً انفعالية، ولا استعراضاً للقوّة، بل أثرٌ مقصودٌ لوجود القدرة المنضبطة، إذ تُنتج توازناً في ميزان العلاقات، وتمنع تحوّل الطغيان إلى فعلٍ مأمون العواقب. وحين يُعطَّل هذا الإعداد، وتعطل الرهبة المشروعة، – إمّا بدعوى الواقعية السياسية، أو باسم الاعتدال المغشوش، أو تحت لافتة تجنّب التصعيد – ينقلب الميزان رأساً على عقب، ويغدو الاستسلام

للقتل والتهجير والحصار نتيجةً منطقيةً لا عرضية، ومحصّلةً حتميةً للعجز وفراغ الردع لا لوفرة الحكمة.

ومن هنا، تتكشّف المصيبة الشرعية الكبرى في **الفصل المصطنع بين العدل والقوّة**، وفي اختزال الإعداد إلى مجرّد خيارٍ سياديٍّ أو ترفٍ استراتيجيٍّ قابلٍ للتأجيل، بينما هو – في الميزان الأصولي – جزءٌ من حقيقة التكليف، ومكمّلٌ لشرط إنزال الحكم في واقعه. فالقوّة التي يُؤمَر بها ليست نقيضاً للعدل، بل شرطٌ لحراسته، كما أنّ العدل ليس تبريراً للضعف، بل غايته وضابطه في آنٍ واحد.

وبذلك، فإن الخلل لا يكمن في النصّ، ولا في مقصد الشريعة، بل في **تفكيك البنية التكليفية ذاتها**؛ حيث يُفصل بين الأمر بالإعداد والأمر بإقامة العدل، ويُحوَّل الردع من واجبٍ شرعيٍّ إلى مخاطرةٍ غير محسوبة، ويُستبدل ميزان "القدرة المنضبطة" بمنطق "العجز المُقنَّع بالأخلاق". وهذا النمط من الفهم لا يُنتج اعتدالاً، بل يُنتج فراغاً تشريعياً تُملؤه شريعة الغالب، ويُسمّى فيه الاستسلام حكمة، والخذلان سياسة، وتعليق الواجب فقهاً.

وعليه، فإن استعادة الميزان الشرعي تقتضي إعادة وصل ما قُطع بين **الإعداد والعدل أولاً، والرهبة والحماية ثانياً، والقوّة والمقصد ثالثاً؛** بحيث يُفهم الأمر الإلهي بوصفه منظومةً واحدةً لا تتجزّأ، يتحقّق فيها العدل بالقدرة، وتُصان فيها الكرامة بالردع، ويُمنع فيها القتل قبل وقوعه، لا بعد الاكتفاء بالرثاء عليه. وبهذا وحده يخرج الفقه من دائرة التبرير، ويدخل حيّز الفعل المنضبط القائم مقام ميزان العدل الإلهي الواجب ترسيخه في استخلاف المستخلفين في الأرض، ويستعيد النصّ سلطته في التاريخ، لا باعتباره شعاراً أخلاقياً، بل باعتباره ميزاناً مُلزِماً لا يُستقام بدونه.

لذلك فإن حمل أعباء الأمة، والقيام بوظيفة الذود عن المقدسات الإسلامية في سياقي **الرباط أو الجهاد**، لا يُتصوَّر شرعاً خارج إطار

حدود التكليف المنضبط المتعلق بقواعد أصول الفقه والمقدس؛ إذ لا يَسُوغ أن يتحوّل الواجب الشرعي إلى عبءٍ يُحمَّل على فئةٍ قليلةٍ أو جماعةٍ محدودة من المكلَّفين بما يُفضي إلى ضررٍ بالغ أو مشقةٍ فادحة تتجاوز طاقتهم واستطاعتهم. ذلك أن الشريعة، في بنائها المقاصدي، لا تُنزِل الأحكام في فراغٍ مجرد، بل تُقيِّدها باعتبارات الواقع، وتُحكِمها بعوارض الاجتماع الإنساني واتساعه وضيقِه.

ومن هذا المنطلق، فإن **الجهاد الفردي** تحكمه مكابح شرعية متصلة بالعوارض الجمعية، من حيث القدرة، والآثار، وتحمّل التبعات، وعدم الإضرار بالمجموع. كما أن **الجهاد الجماعي** لا ينفكّ عن مكابح أوسع، متعلقة بالعوارض الفردية، وبميزان المصالح والمفاسد العامة، وبمدى تحقق مقاصد الدفع والردع والصمود، لا بمجرد صدور الفعل في ذاته. فالتكليف هنا ليس مطلقاً، بل محكوماً بقاعدة الاستخلاف، ومقيّداً بفقه الاستطاعة، وموزوناً بفقه المآلات، والأهم من ذلك كله أنه محفوف برعاية وقدرة الله وتوفيقه في الغلبة على القاعدة الشرعية العليا والأمثل في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۚ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ {البقرة: 249}، فهذه الآية أساسها محاربة لعلل الشهوات ووساوس الشياطين والبذل في سبيل الله وإن الله مع الصادقين ولا صدق من غير صبر لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ {البقرة: 249}.

ومع ذلك وجب القول إنّ النظر الشرعي في أحكام الشهادة في سبيل الله يقتضي قدراً من الدقة الأصولية التي تميّز بين **الحكم الظاهر الذي يجري في الدنيا** وبين **الحقيقة الباطنة التي يتولاها علم الله وغيبه في الآخرة**. فمصطلح الشهادة في الخطاب الشرعي ليس مجرد وصف عاطفي يطلق على كل من يموت في سياق الحرب أو العدوان، بل هو

وصف شرعي له مناطاته وضوابطه التي بيّنها الفقهاء في أبواب الجهاد وأحكام الشهداء.

ومن حيث الأصل، فإن **الشهيد الكامل في الاصطلاح الفقهي** هو من خرج للجهاد في سبيل الله مستحضراً نية القتال لإعلاء كلمة الله، فقتل في ذلك السبيل وهو ثابت على قصده. فالعبرة هنا ليست بمجرد الموت في ساحة الصراع، بل **بتحقق القصد الشرعي الذي يوجه الفعل**؛ لأن الأعمال في ميزان الشريعة مرتبطة بنياتها ومقاصدها. ولهذا كان استحضار نية الجهاد أو الرباط عنصراً جوهرياً في تحقق وصف الشهادة، سواء كان المجاهد مباشراً للقتال أو مرابطاً قاصداً حماية الثغور والدفاع عن الأمة.

غير أن هذا التقرير لا ينفي أن من يقتل ظلماً أو عدواناً في حال العجز أو الاستضعاف قد يدخل في أحكام أخرى قررها الفقهاء تحت مسميات متعددة، إذ فرّقوا بين **شهيد الدنيا والآخرة، وشهيد الآخرة دون أحكام الدنيا**، تبعاً لاختلاف الملابسات التي وقع فيها الموت. ومن هنا فإن إطلاق وصف الشهادة على جميع من يموت في ظروف الحرب دون تمييز دقيق بين هذه الأحوال قد يوقع في نوع من التوسع غير المنضبط في استعمال المصطلح.

كما أن تحقق وصف الشهادة لا يعني سقوط سائر الحقوق أو التبعات التي ترتبت في ذمة الإنسان قبل موته. فالشريعة تقرر أن **حقوق العباد لا تسقط بمجرد الشهادة**؛ فإذا مات الإنسان وفي ذمته دين أو حق للآخرين بقي هذا الحق متعلقاً بذمته حتى يقضى عنه، لأن الشهادة تعالج مقام التضحية في سبيل الله، لكنها لا تلغي مقتضيات العدل في حقوق الناس. ومن ثمّ فإن اجتماع وصف الشهادة مع وجود التزامات مالية أو حقوق للغير لا يعد تناقضاً، بل هو تعبير عن تعدد الجوانب التي يحاسب عليها الإنسان في ميزان العدل الإلهي.

أما من جهة النظر في الحركات التي تتبنى خيار المقاومة، فإن تقييم تجربتها لا ينبغي أن يقتصر على جانب **فقه الجهاد والمرابطة** فحسب، بل ينبغي أن يمتد إلى مجمل البنية الشرعية التي تقوم عليها إدارة المجتمع. فالمشروع الإسلامي في أصله لا يقوم على الجهاد بمعزل عن بقية مقومات النظام الشرعي، بل يقوم على منظومة متكاملة تشمل **العدل القضائي، وتنظيم الحقوق، وبناء المؤسسات التي تحفظ النظام العام**.

ومن هنا فإن أي حركة تتصدى لإدارة مجتمع أو سلطة محلية مطالبة – إضافة إلى تنظيمها لفقه المقاومة والدفاع – بأن تقيم نظاماً قضائياً عادلاً قادراً على الفصل في الخصومات قضائياً وليس عشائرياً مصلحياً أو رغائبياً وإقامة الحقوق وفق أصول الشريعة. فإذا ضعفت البنية القضائية المؤسسية، أو غلبت الحلول العرفية والعشائرية على حساب النظام القضائي المنضبط، فإن ذلك قد يؤدي إلى اختلال في ميزان العدالة، لأن الإصلاح العشائري – على ما فيه من مزايا اجتماعية تتعلق بالإصلاح بين الناس في بعض السياقات – لا يمكن أن يكون بديلاً كاملاً عن **مؤسسة القضاء التي تضبط الحقوق وتمنع تغول العصبيات المحلية**.

وعليه فإن تقييم التجارب السياسية أو الحركية في البيئات المضطربة يجب أن يتم في إطار **نظرة شمولية** توازن بين مقتضيات المقاومة والدفاع من جهة، وبين ضرورة إقامة العدل المؤسسي الذي يشكل أساس استقرار المجتمع من جهة أخرى. فالشريعة في تصورها الكلي لا تفصل بين القوة التي تدفع العدوان، والعدل الذي يحفظ النظام الاجتماعي، بل تجعل كليهما شرطاً لازماً لقيام العمران الإنساني على أساس الحق.

وفي سياق القضية الفلسطينية، كشفت العوارض الواقعية – بامتداداتها الإقليمية والدولية – عن نمطٍ متراكم من **التطرف القائم على الانتقاص**

من الحدّ الشرعي، تمثّل في تعطيل واجبات الدفع والنصرة والردع، أو تأخيرها عن مواضعها، أو تفريغها من أثرها العملي. وهذا الانتقاص لا يُعدّ مجرد تقصيرٍ عارض، بل خللاً بنيوياً في فهم التكليف، يستدعي من أهل فلسطين – بوصفهم أصحاب البلاء المباشر – السعيَ إلى **إعادة ضبط الحدّ الشرعي** على نحوٍ يراعي مقاصد الشريعة دون إفراطٍ أو تفريط. بل ويُنظر إلى الأمة الإسلامية من خلال هذا الميثاق أنها لم تُخل بواجب جهاد الدفع – بمعناه التعاضدي العالي الأسمى دون صناعة معنى وعظي له – فحسب، بل تعدت ذلك إلى الإخلال الفادح بواجب الجهاد ضد الظلم والفساد في الأرض، الذي أضر قسراً بواجب جهاد النفس والدعوة أيضاً، فتراكم على الأمة قصور لا يعلم ثقله في الميزان إلا الله.

ويأتي في مقدمة ذلك الاحتكام إلى القاعدة الفقهية الكلية: "الضرر يُزال"، على أن يكون إعمالها بقدر الاستطاعة، وبما ينسجم مع قاعدة عدم إحداث ضررٍ مماثل أو أشدّ أو مخالف. فالشرع "لا يبيح رفع ضررٍ بإيقاع ضررٍ مساوٍ له في الجسامة، ولا يُسوِّغ دفع مفسدةٍ بمفسدةٍ من جنسها أو أعظم منها، بل يقرّر دفع الضرر بقدر الإمكان، وفق ما تقرره القواعد الفقهية الفرعية من ترجيح أخفّ الضررين، وتقديم أعلى المصلحتين، وتحقيق مقصود الحفظ دون تعطيلٍ للحكم" [1].

وعليه، فإن إعادة ضبط الحدّ الشرعي في هذه المسألة ليست دعوةً إلى التراخي أو الانسحاب، كما أنها ليست إذناً بالغلوّ أو المجازفة غير المحسوبة، بل هي محاولة لاستعادة **الميزان الأصولي** الذي يحقّق مقتضى التكليف في موضعه وزمانه وقدره وفق قواعد الإصلاح العملي، ويمنع في الوقت ذاته انزلاق الفعل بين طرفي الزيادة

---

[1] محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2006م)، ص208-229.

والانتقاص، وكلاهما خروجٌ عن الجادة، ومفارقةٌ لمقصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والأمة معاً.

وهنا نلاحظ ما يشيع في التداول الأصولي المعاصر اختزالُ مبحث **سدّ الذرائع** في جانبه الزجري، بوصفه آليةً من آليات النهي، استناداً إلى التقسيم المعروف عند ابن قيم الجوزية للنواهي إلى: "نهيٍ عن مفسدة قائمة في ذاتها، ونهيٍ عمّا كان وسيلةً إلى المفسدة" [1]، غير أنّ هذا التناول – على شيوعه – ينطوي على قصورٍ منهجي، إذ يُغفِل الشطر المقابل الذي نصّ عليه ابن القيم صراحة، وهو أن سدّ الذرائع لا يقتصر على النهي، بل يندرج كذلك في باب الأمر، وأن الأمر نفسه ينقسم إلى نوعين: "أمرٍ مقصودٍ لذاته، وأمرٍ مقصودٍ لغيره بوصفه وسيلةً إلى المقصود الأعلى" [2]. فالأمر المقصود لذاته هو ما شُرِع ابتداءً لتحصيل مصلحة متحققة في نفس الفعل، بحيث يكون مطلوباً شرعاً بغضّ النظر عمّا يترتّب عليه من آثار لاحقة. وتمتاز هذه الأوامر بخصائص أصولية ظاهرة؛ إذ تقوم المصلحة فيها مقام العلة المباشرة، ولا يسقط طلبها باعتبار المآلات في الغالب، ولا يُشرع تعطيلها خشية سوء الاستعمال، لأن المقصود منها تحقيق أصلٍ تعبدي أو أخلاقي أو عدليٍّ قائم بذاته.

وأما الأمر المقصود لغيره، فهو ما لم يُشرع لذاته، وإنما شُرِع بوصفه طريقاً موصلاً إلى مقصد شرعي أعلى، فتكون مشروعيته تابعةً لنتيجته، دائرةً وجوداً وعدماً مع تحقق المقصد أو انتفائه. وهذا النوع

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عُزير شمس، ج4، ط2، (الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت: ودار ابن حزم، 1440 هـ - 2019)، ص43.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص43.

هو الذي تتجلّى فيه وحدة منطق الشريعة في الجمع بين فتح الذرائع وسدّها؛ إذ كما تُمنع الوسائل المفضية إلى الفساد، تُؤمر الوسائل المفضية إلى الصلاح، ولو لم تكن مطلوبة في أصلها.

ومن هنا، فإن الاقتصار على تقرير سدّ الذرائع من جهة النهي، مع إغفال جهته الأمرية، يُمثّل **انتقاصاً من الحدّ الشرعي**؛ لأنه يُفرغ الشريعة من بعدها البنائي الإيجابي، ويجعلها خطاب منعٍ فقط. وفي المقابل، فإن التركيز على فتح الذرائع والأوامر الوسيلة دون ضبطها بقيود النهي ومآلات الفساد يُعدّ **زيادةً على الحدّ الشرعي**؛ لأنه يفضي إلى تسيّبٍ مقصدي وانفلاتٍ من الضوابط.

وبذلك يتبيّن أن الفصل بين الأمر والنهي في باب سدّ الذرائع، أو تغليب أحدهما على الآخر، خروجٌ عن المنهج الكلي للشريعة، ومفارقةٌ لسنّتها الكونية القائمة على التوازن والانضباط. فالزيادة هنا –كما النقصان– ليستا مجرد خطأ فقهي جزئي، بل نمطان من **التطرف المنهجي** الذي ينشأ عن اختلال ميزان التكليف، حين يُجزّأ ما جعله الشرع وحدةً متكاملة بين البناء والمنع، والغاية والوسيلة.

إذن، فالحدّ الشرعي – في معناه الأصولي – ليس خطاً ساكناً، بل ميزاناً حيّاً يتحرّك مع الوقائع، ويُقدَّر بقدرها، ويُنزَّل وفق شروطه وضوابطه، بما يضمن تحقيق العدل لا استبداله بالفوضى، وردع الظلم لا استنساخه. وعلى هذا الأساس، فإن المطالبات بإحقاق الحقّ، ورفع العدوان، وتحقيق القصاص العادل، لا تُعدّ خروجاً عن روح الإسلام، ولا انزلاقاً نحو العنف، ما دامت منضبطةً بميزان الشريعة، ومؤسَّسةً على تقديرٍ دقيقٍ للجناية، ومرعيٍّ فيها التفريق بين المسؤولية الفردية والجماعية، وبين الدفع المشروع والانتقام المحظور. ولهذا وجدنا إمام الحرمين الجويني (ت 478 هـ) يقول "لا يكاد يخفى جواز دفع الظلمة، وإن انتهى الدفع إلى شهر الأسلحة؛ فإن من أجلى أصول الشريعة دفع المعتدين بأقصى الإمكان عن الاعتداء، ولو ثارت فئة

زائغة عن الرشاد، وآثروا السعي في الأرض بالفساد، ولم يمنعوا قهراً، ولم يدفعوا قَسراً، لاستجرأ الظلمة، ولتفاقم الأمر" [1]. فالقصاص في الإسلام ليس انفعالاً أخلاقياً، بل نظامٌ عدليٌّ غايته حفظ النفس، وكسر دوائر التوحّش، ومنع تحوّل الظلم إلى قاعدة.

ومن جهةٍ أخرى، فإن حصر مفهوم التطرّف في المجال الإسلامي وحده، دون إدراك اختلاف البنى المرجعية بين السياقات الحضارية، يؤدّي إلى خلطٍ منهجيٍّ في التحليل. فالتطرّف، بالمعنى الأصولي الدقيق، لا يُتصوَّر إلا حيث يوجد **خطاب تكليفي مُنزَّل**، وحدودٌ شرعية مُقرَّرة، يمكن القياس عليها زيادةً أو نقصاناً. أمّا في السياق الغربي المعاصر، حيث تغيب المرجعية الوحيية الملزمة، وتُدار السلوكيات العامة بمنظومات قانونية وضعية ومعايير اجتماعية متغيّرة، ومصالح مادية، فإن ما يُوصَف هناك بالتطرّف لا يعدو أن يكون انحرافاً سياسياً أو اجتماعياً أو نفسياً، لا تطرفاً شرعياً بالمعنى الأصولي.

وبعبارةٍ أصولية جامعة، فإن **الحدّ الشرعي لا يُتصوَّر إلا بوجود أصلٍ تكليفيٍّ معتبر**، أي نصٍّ مُنزَّلٍ يثبت الوجوب أو التحريم، ويحدّد مجال الامتثال ومناطه. وحيث ينتفي هذا الأصل، ينتفي معه إمكان الحديث عن الغلوّ أو التقصير في إنزاله. ومن هنا، يتبيّن أنّ أزمة التطرّف في السياق الإسلامي ليست أزمة نصوص، ولا أزمة تشريع، بل أزمة **ميزان أو إقامة الميزان بالعدل**: ميزانٍ اختلّ إمّا بالزيادة في الفعل، أو الإنقاص في الواجب، أو – وهو الأخطر – بالتواطؤ الصامت مع تعطيل الحكم باسم الحكمة، وتأجيل العدل باسم الواقعية، وتبرير العجز باسم المقاصد. وعليه، فإن إعادة ضبط مفهوم التطرّف تقتضي ردّه إلى أصله الأصولي: **الانحراف عن الحدّ الشرعي زيادةً أو نقصاناً،**

---

[1] أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، ط2، (1401 هـ)، ص517.

مع استحضار الزمان والمكان والمآل، دون أن يتحوّل هذا الاستحضار إلى ذريعة لتعطيل الواجب، ولا إلى غطاءٍ لإدامة الظلم، وبذلك وحده تستقيم العلاقة بين النصّ والواقع، وبين المقصد والتكليف، وبين العدل والقوة.

1.5.1 تحرير المناط في قضية فلسطين: بين حكم الأمانة وتقديم اعتبار الدين على الأرض

إن من أعظم أوجه الخلل في تناول قضية فلسطين في الخطاب العربي المعاصر وقوعُ انزياحٍ مفاهيميٍّ خطير؛ إذ نزع العرب (البدو خصوصاً) الأرض من سياقها العقدي، وفُصلت القداسة عن موضوعها، وحُوِّلت القضية من كونها مسألةً دينيةً شرعيةً قرآنيةً ذاتَ تعلُّقٍ بمقاصد الاستخلاف والمرابطة، إلى نزاعٍ حقوقيٍّ محضٍ على أملاكٍ خاصةٍ يطالب بها أصحابها، ومهمتهم وحدهم استعادة أملاكهم. وهذا التحويل ليس مجرد تغيير في اللغة والخطاب الاجتماعي الجاهلي الدوني، بل هو انقلاب في البنية التصورية المؤسِّسة للحكم والفعل معاً.

فالمنهج الأصولي يقرر أن توصيف المحلِّ شرطٌ في صحة تنزيل الحكم؛ فإذا اختلّ توصيفُ المحلّ، اختلّ تنزيل الحكم عليه. وأرض فلسطين المباركة – بحسب التصور الذي ينطلق من مركزية الدين باعتبار أن المسجد الأقصى هو أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين وجميع ما حوله مبارك– ليست أرضاً كسائر الأراضي حتى يُتعامل معها بمنطق الملكية الفردية أو النزاع العقاري، بل هي أرضٌ تعلّقت بها أحكامٌ مخصوصةٌ لخصوصية منزلتها في الوحي والتاريخ الديني. وعليه، فإن ردَّها إلى مستوى "أرضٍ مملوكةٍ لأصحابها" فقط، هو تسويةٌ بين المختلفات، وإلغاءٌ للفارق المؤثِّر الذي يقتضي تقديم اعتبار الدين على اعتبار الأرض. وفي هذا المعنى يقول طه عبد الرحمن

"إن الأصل في هذا الصراع هو احتلال أرض ليست كالأراضي، إذ هي ملتقى الأديان المنزلة، فعلاقة هذا الصراع بالأرض تابع لعلاقته بالدين، فينبغي أن يتقدم اعتبار الدين على اعتبار الأرض" [1]. يرى طه عبد الرحمن أن أرض فلسطين ليست كسائر الأراضي بل ملتقى للأديان المنزلة، ومن ثم فإن علاقتها بالدين مقدَّمة في التحليل على علاقتها بالسياسة أو الجغرافيا، غير أن تحرير هذا التصور يقتضي إعادة النظر في الدلالة الاصطلاحية التي يحملها وصف "الملتقى"، لأن هذا اللفظ يوحي ضمنياً بتقابل كيانات دينية متكافئة تتجاور على أرض واحدة، بينما الأليق – من منظور أصولي عقدي – أن توصف بأنها مسرى الرسالات، إذ إن مفهوم المسرى يحيل إلى واقعة الاصطفاء الإلهي التي خُتمت بها النبوة، ويؤكد أن قداسة الأرض مستمدة من تعلّق الوحي الخاتم بها لا من مجرد اجتماع تاريخي لأديان متعددة فوقها، وبذلك يصبح توصيف الأرض متفرعاً عن مبدأ السيادة الشرعية الإلهية التي قررها القرآن، لا عن توازنات السياسة ولا عن هندسة التعدد الديني في صورتها الحديثة. إن وحدة مصدر الرسالات لا تستلزم بحالٍ تساوي الأديان بعد بعثة النبي (ﷺ)، لأن الوحدة هنا وحدة أصلٍ لا وحدة حكمٍ بعد النسخ، والشريعة الخاتمة بما تقرر في علم الأصول ناسخة لما قبلها من الشرائع، والنسخ ليس إبطالاً لأصل الوحي السابق بل تأسيس لاكتمال الدين، ومن ثم فإن الحديث عن "ملتقى الأديان" بصيغة عقدية يفضي – ولو من حيث لا يقصد – إلى تمييع مفهوم الخاتمية، إذ يحوّل التعدد الواقعي الذي هو قدر كوني إلى تعدد معياري يقر بصحة متزامنة لشرائع متباينة، بينما النص القطعي يحسم الأمر بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ {آل عمران: 19}، فيقرر أن المعيار عند الله واحد. وعلى هذا الأساس فإن أرض

---

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص12.

فلسطين وبيت المقدس لا توصف بأنها أرض لجميع الديانات على قدم المساواة العقدية، لأن هذه العبارة تنتمي إلى خطاب سياسي معاصر يروم إعادة تعريف المقدَّس وفق منطق التوازن الدولي، وإنما توصف بأنها مقدسات إسلامية أولاً من حيث السيادة التعبدية والمرجعية التشريعية، مع التزام العدل الشرعي في رعاية حقوق غير المسلمين وصيانة أماكن عبادتهم، وهو التزام منبثق من أحكام الشريعة لا من إقرار بصحة عقائد مغايرة، فالفرق دقيق بين العدل بوصفه حكماً تكليفياً ملزماً للمسلم في تعامله مع غيره، وبين الاعتراف العقدي الذي يتصل بمسألة النجاة والحق عند الله، والخلط بينهما هو منشأ الاضطراب في كثير من الخطابات المعاصرة. كما أن الإيمان بختم النبوة يستلزم الإقرار بأن الرسالات السابقة كانت ممهدة للرسالة الخاتمة ومبشرة بها، لا شريكة لها بعد نزولها، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ {الصف: 6}، وبذلك يتحدد موقع الأرض المقدسة ضمن البنية العقدية الإسلامية بوصفها مجال تحقق الوعد الإلهي وامتداداً لمعنى الاستخلاف المقيد بالوحي، لا ساحةً لتعاقد عقدي بين أديان متوازية في الحقيقة النهائية. وانطلاقاً من هذا التصور فإن المقاربة المقترحة ليست انفعالاً سياسياً ولا خطاباً إقصائياً، بل هي محاولة لإحياء علم الأصول في ضبط المفاهيم قبل تنزيل الأحكام، وبناء وعي فقهي حضاري يحفظ الهوية الشرعية من الذوبان تحت ضغط المجاملات الفكرية، من غير أن ينقلب ذلك إلى عدوان أو ظلم، إذ إن الدعوة بالحكمة تظل أصلاً ثابتاً، غير أنها حكمة مقرونة بوضوح في البراءة العقدية وتمييز الحق من الباطل، حتى يبقى ميزان النظر منضبطاً بمرجعية الوحي لا بتقلبات الاصطلاح السياسي أو ضغط السياق الحضاري.

إذن، الأرض هنا ليست موضوعاً مادياً منفصلاً عن معناه، بل هي حاملةٌ لدلالةٍ تعبدية، ومجالُ ابتلاءٍ في الاستخلاف، وموضعُ امتحانٍ في حفظ العهد. ومن ثَمَّ، فإن اختزالها إلى "ملكيةٍ قومية" أو "حقٍّ وطني" أو "قضية شعب" – مع صحة هذه الأوصاف في طبقةٍ من طبقات النظر – يظل اختزالاً قاصراً إذا أُخرجت من سياقها الأعلى الذي يمنحها معناها التام.

ومن جهةٍ أخرى، فإن تحويل العرب أرض فلسطين المقدسة في خطاباتهم من الإطار العقدي إلى الإطار الفردي القبلي يعكس – في التحليل الأخلاقي – نزوعاً إلى تمركزٍ ذاتيٍّ نرجسي محمولاً على اتهامية متضمن فيها قلة وعي ومعرفة وسوء أخلاق، يجعل القضية مرآةً للذات الجمعية بدل أن تكون مرآةً للتكليف الإلهي. وحين تُفقد المرجعية المتعالية، يُستعاض عنها بانفعالات الهوية الدنيا: مرةً قومية، وأخرى اجتماعية أو سياسية، وأخرى قبلية، حتى تنتهي – في بعض الخطابات – إلى مستوى التخاصم الفردي. وهذا التدرّج في الانحدار من الكليِّ التعبدي إلى الجزئيِّ الامتلاكي يكشف عن خللٍ في ترتيب الأولويات القيمية، بل عن اضطرابٍ في إدراك المقاصد. ومن هنا تتضح دلالة قول طه عبد الرحمن "إن المرابط المقدسي ينظر إلى أرض فلسطين على أنها ليست ملكاً تحت يده، وإنما هي أمانة في ذمته؛ ولا ينظر إلى هذه الأمانة على أنها ائتمان على الأرض، وإنما هي ائتمان على قداستها" [1]. فالمفهوم المركزي هنا هو "الأمانة" و ولكن ما تجاوز عنه طه عبد الرحمن وهو "المسؤولية"، إذ لا أمانة بدون تحمل مسؤولية، وليس "للملكية" حظ وافر أو مُعتبر في هذه القضية. والفرق بينهما جوهري في الفقه والفلسفة الأخلاقية؛ فالمالك يتصرف على مقتضى حقِّه، أما المؤتمن فيتصرف على مقتضى عهدٍ

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص49.

سابقٍ عليه، وأما المسؤول فلا يفرط بهذا العهد مهما كلف من ثمن. إن الملكية تُنشئ حقاً، أما الأمانة فتُنشئ حفظاً، وأما المسؤولية فتُنشئ تكليفاً ومساءلة. ومن ثم، فإن المرابطة ليست دفاعاً عن متاعٍ، بل قيامٌ بوظيفةٍ شرعيةٍ في حفظ القداسة وصيانة العهد.

وإذا تقرر أن محل النزاع متعلقٌ بالقداسة قبل أن يتعلق بالمساحة، فإن الفلسطيني حين يعيد القضية إلى إطارها الإسلامي – وليس العربي بالضرورة – لا يفعل ذلك من منطلق استضعافٍ أو استجداء، بل من منطلق استدعاءٍ للأصل الذي به تستقيم الدلالة. إنه يعيدها إلى فضائها المقاصدي، ويطالب بالمشاركة في حمل التكليف وتأمين أمانة الفلسطيني عليه، لا في تقاسم غنيمة وهمية غير شرعية، إذ هو موضوع أخلاقي وليس مادي وفق معايير هذا الميثاق. وهذا الفهم يحرر الفعل الفلسطيني من شبهة الانغلاق القومي، ويُدرجه في أفقٍ إصلاحيٍّ يتوسل بقواعد المقاصد في حفظ الدين وحفظ الفطرة وحفظ العهد. فالمرابط – في هذا التصور – لا يتحرك بدافع الغضب المجرد، ولا بعاطفةٍ انفعاليةٍ ضيقة، بل في إطار "مواثقة" تعاهد فيها مع الله على حفظ تكاليف الاستخلاف في باب المدافعة. والمدافعة هنا ليست مجرد مقاومةٍ سياسية، بل هي وظيفةٌ أخلاقيةٌ لحفظ التوازن القيمي ومنع قلب المعايير. ومن هذا المنطلق، يستوجب فهم موقف الفلسطيني من خطاب التطبيع العربي والإسلامي؛ إذ لا يُنظر إليه – في هذا التصور – على أنه خيانةٌ لشخص الفلسطيني فحسب، بل هو – في جوهره – إخلالٌ بذمةٍ شرعيةٍ ونقضٌ لعهدٍ متعالٍ، لأن التطبيع في سياق احتلالٍ قائمٍ يُسقط وصف "الأمانة" ويستبدله بمنطق "التسوية" الذي يساوي بين المعتدي والمؤتمن. فالخيانة هنا خيانة عهدٍ مع الله قبل أن تكون خيانة تضامنٍ مع شعب. ويأتي ما ذكره طه عبد الرحمن في "ثغور المرابطة" ليوضح البعد الأعمق لفعل الفلسطيني الصادق مع الله؛ إذ يلخص المقصد في: "منع إيذاء الإله (احتلال الأرض)، ومنع إيذاء الإنسان (احتلال الفطرة)، ويحول الفلسطيني دون قلب

القيم من خلال إفساد الذاكرة، وإفساد الثقة بالذات، وإفساد التوجه، وسلب الفطرة من خلال تضييع الطبيعة، وتضييع الروح، وتضييع القداسة، وتضييع الحياء"[1]. وهذا التحليل يكشف أن الصراع ليس صراعاً على جغرافيا فحسب، بل هو صراعٌ على الذاكرة والمعنى والاتجاه. فاحتلال الأرض يقترن بمحاولة احتلال الفطرة؛ أي إعادة تشكيل الإنسان من الداخل عبر قلب منظومته القيمية. ومن ثم، فإن المرابطة ليست حراسة حدودٍ ترابية، بل حراسة حدودٍ أخلاقية وروحية. وعليه، فإن إعادة القضية إلى بعدها الديني لا تعني إلغاء أبعادها الوطنية أو القومية، بل تعني ترتيبها في سلّم الاعتبار؛ بحيث يكون الديني مؤسساً، والوطني تابعاً، والقبلي في أدنى درجات الاعتبار، وليس للقبلي اعتبار من دون تقوى شرعية. أما عكس هذا الترتيب، فهو ما يفضي إلى تفكيك المعنى، وإلى تحويل القضية من أمانةٍ مقدسةٍ إلى نزاعٍ خاص، ومن تكليفٍ تعبديٍّ إلى مطالبةٍ حقوقيةٍ مجردة.

وخلاصة القول: إن تحرير النظر في قضية فلسطين يقتضي إعادة وصل الأرض بقداستها، والحق بتكليفه، والمرابطة بعهدها؛ إذ لا يستقيم الحكم إلا بصحة التصور، ولا يصح التصور إلا بردّ الجزئي إلى كليه، والفرع إلى أصله، والأرض إلى دينها الذي به تستمد معناها، وهو معنى الاستخلاف الذي خلقت لأجله.

---

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م)، ص35.

الخاتمة

وبناءً على ما سبق، يتبين أن كل خروج عن قواعد الشريعة ومقاصدها – بالزيادة أو بالنقصان – في الأقوال والأفعال والتوجيهات والفتاوى، سواء صدر عن قصد أو عن غير قصد، بعلم أو بجهل، يجعل صاحبه واقعاً في دائرة التطرف عن الميزان الشرعي أو بدرجة أقل في دائرة الانحراف، ويُمكّن ذلك أي باحث من قياس درجة تطرفه من جهة الإفراط أو التفريط. ولا ينفك هذا التطرف في كثير من صوره عن دوافع نفسية أو اجتماعية أو عرقية أو سياسية أو فكرية، ولا سيما حين يتصل بانتقاص المسلمين بعضهم حقوق بعض، أو التفريط في نصرة المستضعفين، أو تعطيل مقاصد الشريعة باسم الواقعية السياسية أو الموازنات الدولية، والإغفال عن قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾{آل عمران: 110}.

ومن ثمّ يصح القول منهجياً إن كل متطرف جاهل بحقيقة الشرع في أصل سلوكه، حتى يثبت رشده العلمي، ونضجه المقاصدي، واستقامته المنهجية، أو توبته الصادقة، بحسب درجة انحرافه زيادةً أو نقصاناً. وتلك هي القاعدة الكبرى في فقه الحياة في الإسلام، حيث لا تستقيم الأمة إلا بميزانٍ دقيقٍ يجمع بين النص والمقصد، وبين الواجب والواقع، وبين القوة والعدل، وبين الحكمة والحزم عند تطاول شياطين المتطرفين الغلاة على المستضعفين من الناس.

وبالتالي، فإن بعض المراجع إلى التراث الإسلامي تظهر بوضوح أن اجتهادات الفقهاء والعلماء، التي تهدف إلى تيسير مصالح الناس وفق

الظروف الراهنة التي تعتبر أسهل وأسرع إيقاعاً بكثير من ظروف العصر السابق القاسية، قد أُوهنت – دون قصدٍ غالباً – روح الاستقامة والعدل في الشريعة. فقد أدت هذه الاجتهادات إلى تضخيم الفروع وتكثير الأحكام الجزئية، في حين غفلت عن الأصول الكبرى، فتضاءل أثر المقاصد واهتزت قيمتها بين الناس، وغفلوا عن سنن الله الكونية، وعمّت الجهالة في فهم حكمة النصوص وأبعادها العملية. ومن هنا ترك المسلمون سنة الله في الأمم السابقة، مع أن الله تعالى قد قرر ثبات سننه بشكل قطعي في كتابه العزيز، فقال سبحانه: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ {فاطر: 43}. وإن غياب روح الاستقامة يعود إلى ضعف الخشية من الله، والجرأة في التعدي على الحقوق المشروعة، وانتهاك الحرمات المنصوصة، مما أدى إلى ضياع حدود الله التي نصّت عليها آياتٌ محكمة واضحة، لا تقبل التحريف ولا تحتمل المواربة. فغاب الالتزام بحكم القرآن، واستُبدلت شريعة الرحمن بأهواء بشرية مضللة، وساد الظلم في الأقوال والأفعال والمعاملات اليومية، واختلت الموازين الشرعية، وتراجع أثر القيم الربانية، وتجرأ الناس على المحظورات سراً وعلانية، غير عابئين بعواقبٍ أخرويةٍ محتومة، أو بحسابٍ عادل قائم على عدل الله المطلق.

ومن اللافت أن الإنسان الوحيد الذي نهاه الله عن الخوف والحزن فظ كنف أزمة التطرف هو من اجتمع فيه أصلان عمليان متكاملان: **التوحيد اعتقاداً، والاستقامة قولاً وعملاً كنتيجة لهذا الاعتقاد**، ولا يكفي الاعتقاد وحده، علماً بأن الموحد المستقيم مطوّق بالعناية الإلهية ومحصن بالملائكة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ {فصلت: 30}.

غير أن الناس يختلفون في درجات الاستقامة بحسب تفاوتهم في المعرفة وطلب العلم، وهي مستويات تتدرج بين أربعة أطوار: **الطائش الذي يفسده جهله، والشغوف الذي يُفتح له باب الفهم، والراشد الذي يحيا بالعلم ويُحيي غيره، والمُحقق الذي يرسخه ويجدده**. فحيث غاب الاتزان حلّ الفساد، وحيث صدق الشغف وقع الفتح، وحيث اكتمل الرشد قامت الدعوة، وحيث تحقق العلم ثقل في الميزان ودام أثره.

ومن هنا يعلمنا الله أن **لا قيمة لقول أو فعل، – عند الله أو بين الناس –، سوى ما صدر عن عقل واعٍ، أو علم مدرك، أو نظر شرعي معتبر، أو خلق كريم، أو بصيرةٍ راشدة، أو رأي عُرفي سديد، أو مقصد فقهي صائب، أو روح نقية، أو نور مبين، أو حكمة متجسدة**. وهذه المفاتيح العشرة للمجتهد تمثل أصول التفقه في الشريعة ومقوماتها الكبرى، فلا قيمة اجتماعية أو شرعية لمكانة الشخص، أو عمره، أو علاقاته، إن لم يكن ممسكاً بل مقيداً بمفاتيح هذه الأصول القرآنية العشرة.

أصولياً، فإن الفقيه قبل النظر في الظروف والشروط عند تنزيل الحكم الشرعي على الواقع، أي عند تحقيق **مناط الحكم**، يجب أن يركز أولاً على ترسيخ قيمة الرسالة السماوية والسنن الإلهية، وتوجيه المنهاج الشرعي أخلاقياً وعلمياً لضمان استدامة الدين في حياة الناس، قبل النظر في مصالحهم المالية أو النفسية أو الاجتماعية. ذلك أن أهم مقاصد الشريعة هو **حفظ الدين**، وبحفظه تُحفظ المقاصد الأخرى. ولذلك قال رسول الله (ﷺ) "ما عُبد الله تعالى بشيء أفضل من فقه في الدين، ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد، ولكل شيء عماد وعماد هذا الدين الفقه" [1].

[1] أخرجه الترمذي (2681)، وابن ماجه (222)، وذكره الغزالي في باب العلم من كتاب إحياء علوم الدين، ص13.

وقد صار واضحاً جلياً، بعد ما سبق بيانه وتحليله، أن الزيادة أو الانتقاص من الحدود الشرعية قد أعاقت استدامة الدين على صورته الأصلية، وحالت بين الناس وبين إدراك مقاصده الكاملة وعيشها وفق ما أنزل الله سبحانه وتعالى، فصار الدين عرضة للتشويه والتقويم الجزئي، بعيداً عن روحه الحقيقية التي وُجد عليها.

أما المقاصد الأخرى فهي: **حفظ العقل، والنفس، والنسل، والمال، والعدل،** فإنها ليست متساوية في الأولوية؛ فالدين هو الأساس والركيزة، والعقل هو وسيلته المعرفية، والنفس محل التكليف، والنسل وعاء الاستمرار، والمال وسيلة العمران، والعدل هو الروح الجامعة لكل هذه المقاصد. والواقع أن المسلمين في العصر المعاصر غالباً ما يركزون على حفظ المال والنسل والنفس، متجاهلين أهم مقصدين: **الدين والعقل،** وهما الأساس في بناء الإنسان وضبط مسار المجتمع وكبح جماح التطرف بأشكاله المختلفة.

المصادر والمراجع

1. طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2018م).
2. معتز الخطيب، العنف المستباح، الشريعة في مواجهة الأمة والدولة، ط1، (القاهرة: دار المشرق، 2017م).
3. أبو إسحاق الشاطبي، كتاب الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، ج3، ط1، (فاس: منشورات البشير بن عطية، 2017م).
4. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط1، (الرياض: دار بلنسية، 1417هـ).
5. محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، (الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، 1994).
6. التطرف وملامح الشخصية المتطرفة، ط1، (القاهرة: مركز الأزهر لمكافحة التطرف، 2021م).
7. أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر)، ص447.
8. أحمد مختار عمر، اللغة العربية المعاصرة، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008م).
9. محمد فريد وجدي، معارف القرن العشرون – الرابع عشر – العشرين، ج5، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1971م).
10. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: محمد علي بيضون، 2003م).
11. ديوان ليلى الأخيلية: عني بجمعه وتحقيقه: خليل إبراهيم العطية، جليل العطية، (بغداد: وزارة الثقافة والإرشاد، 1966م).
12. شعر هُدبة بن الخشرَم العُذري: تحقيق: يحيى الجبوري، ط2، (الكويت: دار القلم، 1406هـ/ 1986م).
13. ديوان بشار بن برد: قرأه وقدم له: إحسان عبّاس، ط1، (بيروت: دار صادر، 2000م).

14. ديوان البُحْتُريّ: عني بتحقيقه وشرحه والتعليق عليه: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، ج2، ط3، (1963م).
15. أبو الفرج الأصفهانيّ (ت، 356 هـ)، كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عبّاس وآخرين، ج5، ط3، (بيروت: دار صادر)، (1429هـ/ 2008م).
16. أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عُزير شمس، وجعفر حسن السيد، ج3، ط2، (الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت: دار ابن حزم، 2019م).
17. أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار، ج2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1955م).
18. تفسير عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: محمود محمد عبده، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م).
19. أبي عبيدة معمر بن المثني التيمي، مجاز القرآن، ج1، ط1، (القاهرة: محمد سامي الخانجي، 1954م).
20. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار معروف، وعصام الحرستاني، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994م).
21. أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ج6، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م).
22. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، ج29، (القاهرة: دار المعارف).
23. طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟ ط1، (مراكش: جامعة القاضي عياض، 2001م).
24. تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج3.
25. إسماعيل الحسني، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، ط1، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م).
26. حمزة البحيصي، جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن لمبين، ط2، (لندن: دار إي كتب للنشر، 2024م).
27. العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، حققه عبد الله الدرويش، مقدمة ابن خلدون، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004).
28. أبي حامد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005م).

29. الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج6، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994).
30. بحث بعنوان: الفلسفة الإنسانية لمفهوم "الفداء" في النص القرآني من منظور عقلاني، (مؤمنون بلا حدود، 2021).

1. شرح ديوان الفرزدق: ضبط معانيه وشروحه وأكملها: إيليّا الحاوي، دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، بيروت، ط1، (1983م).
2. أبي الحسين محمد بن أبي يعلي الفراء البغدادي الحنبلي، طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العُثيمين، ج3، (مكة: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1419 هـ).
3. عبد الحكيم الوائلي، موسوعة قبائل العرب، (عمان: دار أسامة للنشر، 2002م).
4. عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج3، ط1، (هجر للطباعة والنشر، 1997م).
5. الترغيب والترهيب، الصفحة أو الرقم: 220/3.
6. أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: حكمت بن بشير بن ياسين، ج13، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1439 هـ).
7. أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، ومحمد بن مصطفى الكنز، ج3، ط2، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة، 2005م).
8. أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م).
9. أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج6، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009م).
10. أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج4، تحقيق: أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم).
11. أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج7، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م).

12. أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، الإملاء، ج1، (بيروت: دار الكتب العلمية).
13. أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: هند بنت إبراهيم هزازي، وخالد بن علي الغامدي، ج11، ط1، (جدة: دار التفسير، 2015م).
14. أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون، تفسير الماودري، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية).
15. أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، إعراب القرآن، اعتنى به: خالد العلي، ط2، (بيروت: دار المعرفة، 2008م).
16. أبي جعفر النحاس، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، ج2، ط1، (مكة: جامعة أم القرى، 1988م).
17. أبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، ج1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1955م).
18. أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ج5، ط1، (1986م).
19. محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب).
20. حمزة البحيصي، الجلي النقي في معرفة الوحي، ط2، (لندن: دار إي كتب، 2023م).
21. شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10.
22. أبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ج2، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988م).
23. أبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413 هـ / 1993م).
24. محيي الدين درويش، إعراب القرآن الكريم، ج2، ط7، (بيروت: اليمامة، دمشق: دار ابن كثير، 1420هـ / 1999م).
25. يوسف القرضاوي، فقه الوسطية الإسلامية والتجديد، (الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتحديد، 2009م).

26. الحافظ ابن حجر العسقلاني، الخصال الموجبة لظل العرش، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود، ط3، (2012م).
27. بدر الحسن القاسمي، الثروات الطبيعية ملكيتها واستثمارها واستخدامها في الشريعة الإسلامية، (دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، 2015م).
28. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، الموسوم بـ "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام"، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، ج1، (دمشق: دار القلم).
29. عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يُتعبد به لرب العالمين أو النيات في العبادات، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981م).
30. أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج10، ط1، (جامعة الشارقة، 2008م).
31. أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق: محمد النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، ج4، (الرياض: دار طيبة، 1409 هـ).
32. عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، ج2، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999).
33. العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004).
34. عبد الرحمن بن نصار السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ج4، ط2، (الرياض: دار السلام، 2002م).
35. أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني الشافعي، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج4، ط1، (بيروت: دار عطاءات العلم، ودار ابن حزم، 2021م).
36. ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990م).
37. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، ج4، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م).
38. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج4، ط2، (1993م).
39. محمد بن أحمد بن محمد الفاسي، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام، تحقيق: محمد عبد السلام محمد سالم، (القاهرة: دار الحديث،2011م).

40. محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق: محمد بوينوكالن، ج11، ط1، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2012م).
41. عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وأحمد برهوم وعبد اللطيف حرزالله، ج3، ط1، (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م).
42. عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م).
43. موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قُدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ج10، ط3، (الرياض: دار عالم الكتب، 997).
44. شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج4، (بيروت: دار المعرفة).
45. حمزة البحيصي، فهم تأويلي لمسألة تعدد الزوجات في النص القرآني، نشر عبر مؤسسة: مؤمنون بلا حدود. نشر بتاريخ: 2021/02/01 .
46. انظر محاضرة للأستاذ عثمان الخميس عبر موقع يوتيوب بعنوان: "هل يجوز الزواج من متبرجة؟"، بتاريخ: 2013/11/27. رابط الإنترنت: https://www.youtube.com/watch?v=hRMIVwtj8vM
47. محمد بن عمر نووي الجاوي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، ضبطه: محمد أمين الضناوي، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م).
48. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م).
49. محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2006م).
50. أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، ط2، (1401 هـ).

eKutub

Publish of publishers

Established in February 2011

First Arabic Partner to Google Books

No. 1 publisher in the Arab World

Public email: ekutub. info@gmail. com

Organisation email: editor@ekutub. net

Websites: https://www. e-kutub. com

https://www. ekutub. net

Germany Office: 22 Ladenstraße

Bruchweiler 55758

Rhineland-Palatinate

Tel: (0049)(0)15906684344

(0044)(0)7941146080